

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन

मराठी भाषा विभाग

राज्य मराठी विकास संस्था

एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत



वर्ष ५५ । अंक ९ । जून २००२

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ५५ । अंक ९ । जून २००२
वैशाख-ज्येष्ठ, शके १९२४
किंमत रु. २०/-
वार्षिक वर्गणी रु. २००/-

*नवभारत*ची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

* *नवभारत*, ऑक्टोबर, १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ,
वाई - ४१२ ८०३ (जि. सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री.ग. दीक्षित
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ, ३१५ गंगापुरी,
वाई - ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

अनुक्रमणिका

नवभारत

अ नु क्र म

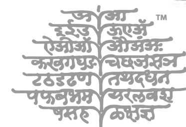
लेख

उदात्तीकरणाकडून सक्षमीकरणाकडे :
स्त्री-शक्ती आणि आजचे सामाजिक वास्तव (उत्तरार्ध)
- द.ना. धनागरे १

गांधीवादी साहित्यविचार
- सु.श्री. पांढरीपांडे १७

मुखपृष्ठ : सुजित पटवर्धन

अनुक्रमणिका





उदात्तीकरणाकडून सक्षमीकरणाकडे : स्त्री-शक्ती आणि आजचे सामाजिक वास्तव*

(उत्तरार्ध)

द.ना. धनागरे

स्त्री-साक्षरता आणि शिक्षणप्रसार

भारतात १९५१ साली एकूण लोकसंख्येच्या १८.३% लोक साक्षर होते. त्या वेळी पुरुषांच्या बाबतीत ही टक्केवारी २७.२ तर महिलांसाठी ती फक्त ८.९% इतकीच होती. २००१ साली झालेल्या जनगणनेत देशातील साक्षरतेचे प्रमाण ६५.४% झाल्याचे आढळून आले आहे. यांत पुरुषांमध्ये साक्षरतेचे प्रमाण ७५.९% तर स्त्रियांमध्ये ते ५४.२% आहे. महिलांच्या साक्षरतेबद्दल दोन परस्परविरोधी विधाने करता येण्याजोगी स्थिती आहे. एक म्हणजे १०३ कोटीहून अधिक लोकसंख्या असलेल्या भारतात आज ५०-५१ कोटी स्त्रिया आहेत. त्यांच्यापैकी ५४.२% म्हणजे जवळपास २७ कोटी महिला आज साक्षर झाल्या आहेत. स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतरच्या पहिल्या म्हणजे १९५१ च्या जनगणनेत जेमतेम २.५ ते ३ कोटी महिलाच काय त्या साक्षर होत्या. याचा अर्थ गेल्या ५० वर्षांत साक्षर होणाऱ्या स्त्रियांची संख्या देशभरात दसपटीने वाढली आहे. असे असले तरीही अजूनही ४५% महिला निरक्षर आहेत.[२३] त्यामुळे संपूर्ण साक्षरतेचा पल्ला गाठायला अजून बरेच प्रयास करावे लागणार आहेत.

स्त्रियांमधील वाढत्या साक्षरतेचे चित्र आशादायक असले तरी स्त्री-पुरुषांच्या साक्षरता प्रमाणातील दरी मात्र काहीशी वाढत चालल्याचे दिसून येते. १९५१ साली पुरुष आणि स्त्री साक्षरतेच्या दरात १८.३ टक्क्यांची तफावत होती (२७.२-८.९=१८.३). मात्र ही तफावत २००१ च्या जनगणनेत २१.७ टक्क्यांपर्यंत वाढली आहे. आणि ही निश्चितच चिंतेची बाब आहे. मात्र देशातील स्त्री साक्षरतेसंबंधीच्या परिस्थितीच्या तुलनेत महाराष्ट्राची स्थिती अधिक चांगली व आशादायक आहे. कारण २००१ साली महाराष्ट्रात एकूण साक्षरतेचे प्रमाण ७७.३% झालेले आहे. त्यात पुरुषांमध्ये ८६.३% तर स्त्रियांमध्ये हे प्रमाण ६७.५% इतके आहे. १९९१ मध्ये दहा वर्षांपूर्वी महाराष्ट्रात पुरुषांमध्ये साक्षरता ७६.६% तर स्त्रियांमध्ये ५२.३% इतकी होती. एका दशकात पुरुषांमध्ये साक्षरता सुमारे दहा टक्क्यांनी वाढली तर स्त्रियांच्या बाबतीत ती वाढ १५.२% इतकी झालेली आहे.[२४] याचा अर्थ महाराष्ट्र राज्याने स्त्रियांच्या साक्षरतेबाबत प्रसाराचे कार्य अग्रक्रमाने केले आहे असे म्हणता येईल. तथापि केरळसारख्या छोट्या राज्याने साक्षरतेबाबत लक्षणीय कामगिरी केलेली आहे. तिथे जवळजवळ ९१%(९०.९%) लोक साक्षर झाले आहेत. पुरुषांमध्ये हे प्रमाण ९४.२% तर स्त्रियांमध्ये ते ८७.९% इतके आहे. महाराष्ट्रात स्त्री साक्षरता ६७.५% म्हणजे केरळ राज्याच्या तुलनेत २० टक्क्यांइतकी कमी आहे.[२५] म्हणजे याही बाबतीत स्त्रियांना सक्षम करण्याचे दृष्टीने बरेच काही करणे शिल्लक आहे.

ह्याच्या उलट उच्च शिक्षण-म्हणजे महाविद्यालयीन आणि विद्यापीठ पातळीवरील शिक्षणात मुलींची संख्या सातत्याने वाढत आहे असे सर्वत्र दिसते. देशात सध्या १४ केंद्रीय (Central Universities) विद्यापीठे, १८६ राज्यशासन अनुदानित विद्यापीठे (State Universities), ६३ अभिमत विद्यापीठे (Deemed Universities) म्हणजे एकूण २६३ विद्यापीठे आहेत आणि विविध विद्याशाखांची ११,५९४ महाविद्यालये आहेत. यांत संबंधित वयोगटातील केवल ७% युवक- युवती उच्च शिक्षणाचा लाभ घेताहेत.[२६] अमेरिकेत हे प्रमाण ४५ ते ५०% इतके आहे. १९४७ साली उच्च शिक्षणासाठी प्रवेश घेतलेल्या विद्यार्थ्यांमध्ये मुलांचे प्रमाण ८९.२३% इतके तर मुलींचे फक्त १०.७७% असे होते.

---

* प्रसारभारती – आकाशवाणी, नागपूरने दि. २८ फेब्रु. व १ मार्च २००२ रोजी कै. पुरुषोत्तम मंगेश लाड स्मृतिव्याख्यान" मालेत डॉ. द.ना. धनागरे यांची दोन व्याख्याने प्रस्तुत केली होती. त्यावर आधारित त्यांच्या लेखाचा पूर्वार्ध आम्ही *नवभारत* – मे २००२ मध्ये प्रसिद्ध केला होता. सदर अंकात त्याचा उत्तरार्ध देत आहोत. – संपादक)

अनुक्रमणिका

म्हणजे ९.९८ (जवळपास १०) मुलांच्या मागे एक मुलगी असे प्रमाण (ratio ९.९८:१) होते. १९९६-९७ साली मुलांचे प्रमाण ६२.८१% आणि मुलींचे प्रमाण ३७.१९% एवढे होते. याचा अर्थ मुला-मुलींचे तौलनिक प्रमाण ३.१२:१ असे झालेले आढळले.[२७] अर्थात ही आकडेवारी व्यावसायिकेतर महाविद्यालय आणि सर्वसाधारण अभ्यासक्रमा-तील विद्यार्थी-विद्यार्थिनींबाबतची आहे. व्यावसायिक (professional) महाविद्यालये आणि व्यावसायिक अभ्यासक्रमात उच्च शिक्षण घेणाऱ्यांमध्ये स्त्री-पुरुष, लिंगभेदानुसार संख्या कशी होती आणि आहे? भारत सरकारच्या शिक्षण/मानव संसाधन विकास मंत्रालयाच्या अधिकृत माहितीनुसार १९५७ साली व्यावसायिक उच्च शिक्षणात शिकणाऱ्यांपैकी ९०.८९% मुले होती, तर ९.११% मुली होत्या. व्यावसायिक अभ्यासक्रमात अभियांत्रिकी, स्थापत्य (architecture), वैद्यकीय (ॲलोपॅथी, होमिओपॅथी, आयुर्वेद, फार्मसी, डेन्टिस्ट्री, नर्सिंग इ.), शिक्षणशास्त्र (B.Ed., M.Ed. इ.), विधी/कायदा (law) इ. विद्याशाखांचा समावेश असतो. १९५७ साली जवळपास १० विद्यार्थ्यांच्या मागे १ विद्यार्थिनी असे प्रमाण होते. ४० वर्षांनंतर म्हणजे १९९६ साली व्यावसायिक उच्च शिक्षणात एकूण ५,४९,६६९ विद्यार्थी-विद्यार्थिनी होते. त्यांपैकी ४,१६,१२६ मुलं म्हणजे विद्यार्थी, तर १,३३,५४३ विद्यार्थिनी होत्या. म्हणजे ७५.७०% मुलं तर २४.३०% विद्यार्थिनी/मुली होत्या. त्यांचा १९५७ मधला १०:१ ratio आता ३.१२:१ असा झाला आहे.[२८] उच्च शिक्षणात विद्यार्थिनींची वाढती संख्या, विशेषतः अभियांत्रिकी इ. व्यावसायिक अभ्यासक्रमांतही विद्यार्थिनी मोठ्या संख्येने असणे हे सुचिन्ह आहे. असे असले तरीही मुलं-मुली यांच्या प्रमाणातील तफावत अद्याप बरीच आहे, हे ध्यानात घेतले पाहिजे.

ह्या संदर्भात अतिशय समाधानाची बाब नमूद केलीच पाहिजे. ती म्हणजे अनुसूचित जाती व जमातीतील उच्च शिक्षण घेणाऱ्या विद्यार्थ्यांमध्ये १९५७ साली मुलांचे प्रमाण ९२.९८ (म्हणजे ९३)% होते तर मुली फक्त ७.०२% एवढ्याच होत्या. इतर अराखीवांमध्ये हे प्रमाण १०:१ असे होते तर राखीव संवर्गामध्ये ते १३.२४ (मुलं) : १ (मुलगी) असे होते. म्हणजे ही तफावत खुल्या संवर्गातील तफावतीपेक्षा अधिक होती. १९९६ साली मात्र ७२.१९% मुले तर २७.८१% मुली सर्वसाधारण (General) उच्च शिक्षण घेत होत्या. म्हणजे हे प्रमाण १३:१ वरून २.६०:१ इथपर्यंत सुधारले आहे. म्हणजे आरक्षित गटात मुलींच्या उच्च शिक्षणाचे प्रमाण वाढले आहे. मात्र व्यावसायिक महाविद्यालये आणि अभ्यासक्रमांत ७५.९०% मुले, तर २४.११% मुली १९९६ साली होत्या. ३.१५:१ असे हे प्रमाण येते.[२९] म्हणजे सर्वसाधारण आणि व्यावसायिक उच्च शिक्षणाच्या बाबतीत मागासवर्गीय/आरक्षित प्रवर्गातील मुलामुलींचे प्रमाण अगदी खुल्या प्रवर्गातील प्रमाणासारखेच आहे ही लक्षणीय बाजू आहे. केंद्र आणि राज्य शासनाने सामाजिक न्यायाचे धोरण स्वीकारून दीर्घकाळ उच्च शिक्षणापासून वंचित राहिलेल्या गटांना उच्च आणि तंत्र शिक्षणात ५०% आरक्षणाची सवलत दिल्यामुळे आणि त्याची अंमलबजावणी अपेक्षेनुसार केल्यामुळेच आज महाविद्यालयीन शिक्षणात मुला-मुलींचे प्रमाण आरक्षित आणि खुल्या प्रवर्गातील विद्यार्थ्यांमध्ये जवळजवळ एकसारखेच असल्याचे दिसते.

उच्च शिक्षण आणि व्यावसायिक शिक्षणाचा लाभ मुलीही वाढत्या संख्येने घेत आहेत आणि त्याद्वारे त्यांना अर्थार्जनाच्या/नोकरीच्या वेगवेगळ्या संधीही उपलब्ध होत आहेत हे स्पष्टच आहे. असे असले तरी अजूनही उच्च शिक्षणात, म्हणजे महाविद्यालयीन आणि व्यावसायिक अभ्यासक्रमांमध्ये मुलांच्या आणि मुलींच्या प्रमाणात, वरीच तफावत दिसून येते. याचे दोन अर्थ निघतात. एक म्हणजे, ही तफावत असण्याचे महत्त्वाचे कारण प्राथमिक आणि माध्यमिक शालेय शिक्षणात होणाऱ्या गळतीचे प्रमाण हे आहे. विख्यात शिक्षणशास्त्रज्ञ प्रा. कृष्ण कुमार यांच्या मते सन १९६०-६१ साली म्हणजे ४० वर्षांपूर्वी इयत्ता १ ते ४ थीपर्यंत गळतीचे प्रमाण ६४.९% इतके होते, आणि इयत्ता ५ वी ते ८ वी पर्यंत हे प्रमाण ७८.३% पर्यंत जात असे. मात्र १९९०-९१ च्या आकडेवारी-नुसार हे गळतीचे प्रमाण अनुक्रमे ४४.३% (पहिली ते चौथी-पर्यंत) आणि ६३.४% (५ वी ते ८ वी पर्यंत) असे होते.[३०] मुलींच्या बाबतीत हे गळतीचे प्रमाण मुलांपेक्षा खूपच अधिक असते. शिक्षण जरी मोफत असले तरी त्या अनुषंगाने होणारा खर्च परवडेनासा झाला की आर्थिकदृष्ट्या दुर्बल घटकातील आणि दारिद्र्यरेषेखालील कुटुंबांमधून मुलींना शाळेतून काढून घ्यायला पालक प्रवृत्त होतात. शाळा सोडून देणाऱ्या अल्पवयीन मुली घरकामाला, गृहोद्योगाला उपयोगी पडतात, तर गरज पडल्यास किरकोळ कामे करून कुटुंबाला आर्थिक हातभार

लावतात. माध्यमिक ते उच्च माध्यमिक स्तरावर, म्हणजे इ. ९ वी ते १२वी पर्यंत, मुला-मुलींच्या गळतीचे प्रमाणाबद्दल आकडेवारी उपलब्ध होऊ शकली नाही; पण त्यातही हे प्रमाण बरेच असणार असा अंदाज बांधायला वाव आहे. मात्र ८ व्या इयत्तेपर्यंत शिकलेल्या मुलींना आता बऱ्याच राज्यांमधून मोफत शिक्षणाची सवलत असल्याने उच्च माध्यमिक स्तरावर मुलींच्या बाबतीत हे गळतीचे प्रमाण कमी होत असावे. तरीपण ज्या मुली शिक्षण सोडतात किंवा ज्यांना शिक्षण सोडून देणे क्रमप्राप्त होते त्यांच्यात आर्थिकदृष्ट्या दुर्बल कुटुंबातील मुलींची संख्या निश्चितच जास्त असणार.

त्यामुळे महाविद्यालयीन, विद्यापीठीय आणि व्यावसायिक शिक्षणात गेल्या ४० वर्षांत मुलींची संख्या जी वाढली आहे त्यात प्रामुख्याने आर्थिकदृष्ट्या सुखवस्तू आणि मध्यमवर्गीय कुटुंबातील मुलींचा भरणा जास्त असणार. तेव्हा उच्च शिक्षणात मुलींचे प्रमाण वाढले ही चांगली आणि आवश्यक बाब असली तरी ती पुरेशी नाही. तळागाळातल्या मागासवर्गीय गटांमधून मुलींच्या शिक्षणाचा प्रसार सर्व स्तरावर झाला तरच अशा सवलतींचा लाभ खऱ्या गरजू कुटुंबांना मिळतो असे म्हणता येईल. शिक्षण हा एकंदरच सामाजिक परिवर्तनाचा, विशेषतः महिलांच्या सबलीकरणाचा आधारभूत पाया आहे, त्याचा विस्तार होणे ही सक्षमीकरणाची प्राथमिक अट आहे हे ध्यानात घेतले पाहिजे.

महिलांसंबंधित होणाऱ्या गुन्ह्यांचे प्रमाण

महिलांना, मुलींना लक्ष्य बनवून केलेल्या गुन्ह्यांची आकडेवारी वेगवेगळ्या स्त्रोतांकडून वेगवेगळी मिळते. उदा., १९९६ आणि १९९८ च्या एका तौलनिक आकडेवारीनुसार देशात हुंडाबळी, बलात्कार, शारीरिक छळ, विनयभंग आणि लैंगिक छळांच्या घटनांमध्ये विलक्षण वाढ होतेय. ती खालीलप्रमाणे आहे : (पहा : तालिका क्र. १)

तालिका क्र. १

महिलांवरील अत्याचारांचे प्रकार व प्रमाण

गुन्ह्याचा प्रकार	वर्ष १९९६	वर्ष १९९८
हुंडाबळी (Dowry deaths)	५,५१३	६,९१७
बलात्कार (Rape)	१४,८४६	१५,०३१
शारीरिक छळ (Torture)	३५,२४६	४१,३१८
विनयभंग (Molestation)	२८,९३९	३१,०४६
लैंगिक छळ (Sexual harassment)	५,६७१	६,१२३

(स्रोत : आर.डी. शर्मा, "क्राइम अगेन्स्ट विमेन", दि हिंदू, एप्रिल १५, २००१)

अर्थात याखेरीज सती जाण्याचे प्रकार, बालविवाहाच्या घटना आणि अल्पवयीन मुलींना फूस लावून पळविणे, त्यांना वेश्या व्यवसायासाठी प्रवृत्त करणे किंवा त्यासाठी त्यांच्यावर जबरदस्ती करणे, आणि स्त्रियांचे तसेच मुलींच्या अपहरणा (kidnapping) च्या घटना इतक्या होतात की, त्यांतल्या कितींची तक्रार केली जाते, कितींची नोंद केली जाते, किती प्रकरणांचा तपास केला जातो आणि शेवटी त्यांतल्या निश्चित किती घटना शासकीय आकडेवारीत समाविष्ट केल्या जातात ह्याबद्दल फक्त अंदाजच करता येतो. तात्पर्य, ही आकडेवारी म्हणजे पाण्याच्या पृष्ठभागावर दिसणाऱ्या हिमनगासारखी (tip of the iceberg) आहे असे म्हटल्यास ते वावगे ठरू नये.

१९९८ सालच्या महिलांवरील विविध अत्याचारांच्या आणि गुन्ह्यांच्या, देशातील एकूण घटनांपैकी १३.५% एवढ्या घटना एकट्या उत्तर प्रदेशात घडल्या. या राज्यात त्या एका वर्षांत हुंडाबळींची संख्या २२२९ इतकी होती. कारगिल युद्धात शहीद झालेल्या जवानांचीही आकडेवारी कमी वाटावी इतक्या हुंडाबळीच्या घटना उत्तर प्रदेशात एका वर्षांत घडल्या.[३१] वास्तविक पाहता १९६१ च्या हुंडाविरोधी कायद्यात तेव्हापासून दोन वेळा सुधारणा केल्या गेल्या आणि अशा घटनांतील दोषी व्यक्तींना अधिकाधिक कडक शासन/शिक्षा करण्याची तरतूद सुधारित कायद्यात करण्यात आली हे खरे. पण त्याचा फारसा परिणाम स्त्रियांच्या सुरक्षिततेबाबत झालेला दिसत नाही. त्यामुळे एकीकडे नवे कायदे होताहेत, महिला आयोग स्थापन होताहेत आणि दुसरीकडे मात्र प्रत्येक २६ मिनिटांनी एक महिला विनयभंगाची बळी होते, दर ५४ मिनिटांनी एकीवर बलात्कार होतो, प्रत्येक ४८ मिनिटाला मुलींची छेड (eveteasing) काढण्याचा प्रकार घडतो, दर चार मिनिटांमागे एका स्त्रीचे/मुलीचे अपहरण केले जाते तर प्रत्येक दहा मिनिटाला हुंड्यासाठी एकीला जाळून मारले जाते.[३२] ही स्त्रियांच्या बाबतीतली देशातील सद्यः स्थिती आहे. हे सामाजिक वास्तव मन विषण्ण करणारे आहे.

अनुक्रमणिका

राजस्थानमध्ये भटेरी ह्या खेड्यात काही वर्षांपूर्वी साथिन म्हणून काम करणाऱ्या भँवरीदेवीवरील सामूहिक बलात्काराच्या घटनेने सारा देश हादरला. अनेक महिला संघटनांनी याबाबत जनमत जागे करण्याचा प्रयत्न केला. परंतु संशयित गुन्हेगारांची निर्दोष मुक्तता झाली. आता त्या प्रकरणी उच्च न्यायालयात अपील पडून आहे. महाराष्ट्रात कोठेवाडीत झालेल्या सामूहिक बलात्काराचे घाव अद्यापही त्या बलात्कारित महिलांवर ताजे आहेत. दरम्यान भँवरीदेवीवर झालेल्या क्रूर अत्याचाराच्या घटनेवर प्रसारमाध्यमांनी जनमत तयार करण्याच्या हेतूने 'बवंडर' हा चित्रपट अलीकडेच तयार केला. तो गाजलाही — मात्र त्यामुळे भँवरीदेवीला धमक्या येऊ लागल्या असून तिला आणि तिच्या पतीला भटेरी गावात जीवन कंठणे अशक्य झाले आहे.[३३] — अशी काही दिवसांपूर्वी बातमी होती.

स्त्रियांवरील अत्याचारांच्या घटनांबाबत शासकीय यंत्रणा, पोलीस आणि न्यायव्यवस्थादेखील अपेक्षित गतीने छडा लावून अपराध्यांना शिक्षा देण्यात बऱ्याच कमी पडतात. उदाहरणार्थ, १९९३ साली ठाणे-कल्याणमध्ये एका मुलीला फसवून, तिला पळवून नेऊन तिच्यावर सामूहिक बलात्कार करण्याची घटना घडली होती. सुदैवाने त्या मुलीने हे पाशवी कृत्य करणाऱ्या सहाजणांपैकी चौघांना (नावानिशी) ओळखले होते. मात्र या बलात्कार प्रकरणात कोर्टाचा निकाल लागून सहाही जणांना जन्मठेप ठोठावण्यात आली खरी, पण त्याला आठ वर्षे कालावधी लागला — म्हणजे २००१ साली त्या केसचा निकाल लागला.[३४] न्यायदानातील विलंबामुळे स्वाभाविकच बलात्कारपीडित महिलेच्या पुनर्वसनाबाबत विलंब होतो आणि नवे प्रश्न उद्‌भवतात. जळगाव, सातारा इ. ठिकाणी तरुण-गरजू मुलींना आमिष दाखवून किंवा भूल देऊन त्यांची नग्नावस्थेत छायाचित्रे काढणे व त्याद्वारे ब्लॅकमेल करून त्यांच्यावर अनेकानी अनेकदा बलात्कार करण्याच्या वासनाकाडानंतरही न्याययंत्रणेबाबत असेच अनुभव आलेत.

बलात्कार, अत्याचार आणि लैंगिक छळ : अधिकृत आकडेवारी :

स्त्रियांवर होणारे पाशवी बलात्कार, अत्याचार आणि त्यांच्या लैंगिक छळांचे प्रकार देशभर वाढताहेत ही चिंतेची बाब आहे. त्याबद्दलची अधिकृत आकडेवारी केवळ स्तंभित करणारी आहे. मल्याळम् मनोरमा या केरळमधील दैनिकाने ३० मे १९९८ रोजी प्रसिद्ध केलेल्या तपशिलानुसार १९९८ मध्ये देशात एकूण ११,००० बलात्कार झाले होते तर लैंगिक छळाची प्रकरणे २२,००० एवढी होती. आश्चर्य म्हणजे सगळ्यात जास्त बलात्कार (२८००) आणि लैंगिक छळाचे प्रकार (६२६२) मध्यप्रदेशात घडले तर त्या खालोखाल उत्तरप्रदेश आणि महाराष्ट्रात घडलेत. महाराष्ट्रात १९९८ ह्या एका वर्षात ३,००० बलात्कार केसेस झाल्या. त्यामानाने तामिळनाडूमध्ये २६५, कर्नाटकात २६१ आणि केरळमध्ये ३६०, म्हणजे दक्षिण भारतातील या राज्यांमध्ये बलात्कार घडण्याचे प्रमाण कमी आहे, म्हणजे महिला अधिक सुरक्षित आहेत असे म्हणायला आक्षेप नसावा.[३५]

मात्र, केरळमधील परिस्थिती दुसऱ्या एका अहवालावरून बरीच गंभीर आहे असेही लक्षात येते. ९ डिसेंबर १९९७ रोजी केरळच्या तत्कालीन मुख्यमंत्र्यांनी राज्यविधानसभेत एक महत्त्वपूर्ण अहवाल पटलावर ठेवला. त्यानुसार १९९६ व १९९७ या दोन वर्षांत महिलांवर अत्याचार आणि हिंसा करण्याबाबत गुन्ह्यांची एकूण ७४१५ प्रकरणे पोलिसांकडे नोंदवण्यात आली. त्यात एकूण १४५६६ व्यक्तींविरुद्ध दखलपात्र गुन्ह्यांची नोंद होऊन झालेल्या कारवाईत १०,१०३ व्यक्तींना अटक करण्यात आली. याशिवाय सामूहिक बलात्कार आणि लैंगिक छळांच्या १० प्रकरणांमध्ये २३१ व्यक्ती दोषी आढळल्या आणि त्यांपैकी ११७ जणांना अटक करण्यात आली.[३६] विशेष म्हणजे स्त्रीशिक्षण, साक्षरता प्रसार, तसेच स्त्री व बाल आरोग्याच्या क्षेत्रांत केरळ राज्याने लक्षणीय प्रगती केली आहे. त्या राज्यात डाव्या (मा.क.प.) आघाडीचे - पुरोगामी विचारांशी बांधिलकी असलेले सरकार अनेक वर्षे सत्तेवर होते. असे असतानाही स्त्रियांवर होणाऱ्या वाढत्या अत्याचारांच्या प्रकारांमुळे केरळसारख्या प्रगतिशील राज्यातही स्त्रियांच्या वाट्याला आलेले असुरक्षित जीवन हे चिंताजनक आहे. अर्थात यासंबंधीची आकडेवारी काळजीपूर्वकच तपासून घेतली पाहिजे, हे मान्य करूनही स्त्रियांच्या सुरक्षिततेबाबतची परिस्थिती गंभीरच आहे असे म्हणावे लागते.

अपराधशास्त्रानुसार पोलिसांकडे नोंदवल्या गेलेल्या एका गुन्ह्याबरोबर चार आणखी गुन्हे, लैंगिक छळ, अत्याचार, बलात्कार इ. होत असतात ज्यांची तक्रार-नोंदणी पोलीस यंत्रणेकडे होत नाही. तक्रार आली तरी प्राथमिक चौकशी करून प्रकरण मिटवले जाते, गुन्हा नोंदवला जात नाही.

उदाहरणार्थ, मुंबई महानगरी ही जशी देशाची आर्थिक समृद्धी आणि उद्योगधंद्यांची राजधानी आहे, तशीच ती संघटित गुन्हेगारी, टोळ्या तसेच किरकोळ गुन्हा करणारांना सराईत गुन्हेगारीचे प्रशिक्षण देण्याचेही प्रमुख केंद्र आहे असे म्हणावे लागेल. असे असूनही शासकीय आकडेवारीत १९९५ व २००० या वर्षांतील मुली आणि स्त्रियांवरील अत्याचार-बलात्कारादी गुन्ह्याबाबत जे तौलनिक चित्र दिले गेलेय, त्यात मात्र प्रत्येक प्रकारच्या गुन्ह्यांमध्ये घट झाल्याचे दाखविले आहे. ते खालीलप्रमाणे :

तालिका क्र. २

मुंबई महानगरात घडलेले स्त्रियांवरील अत्याचार

गुन्ह्याचा प्रकार	१९९५	२०००
बलात्कार	२१०	११७
विनयभंग	४००	१२३
हुंडावळी (खून)	१८	१३
हुंड्यामुळे केलेल्या आत्महत्या	८३	२४
हुंड्यासाठीचे शारीरिक छळ	२२३	१२९
मुलींची छेड काढण्याचे प्रकार	६७	५४
एकूण	**१००१**	**४६०**

(स्रोत : *टाइम्स ऑफ इंडिया* (पुणे), जानेवारी २९, २००१)

त्यामुळे आकडेवारी दाखवते त्यापेक्षा कितीतरी मोठ्या प्रमाणावर प्रत्यक्षात स्त्रिया आणि तरुण मुली लैंगिक अत्याचार आणि छळाच्या बळी ठरतात. पण दुसरीकडे असाही प्रतिवाद केला जातो की, शिक्षणप्रसारामुळे तसेच विविध स्त्री संघटनांच्या प्रयत्नांमुळे स्त्रियांवरील अत्याचार व लैंगिक छळाबद्दल सर्वसामान्य जनतेमध्ये जाणीव-जागृती निर्माण झाली आणि अशा प्रकरणांना वाचा फुटली आहे. सामाजिक दायित्वाची भावना वाढीस लागल्यामुळेदेखील पूर्वीपेक्षा आता अधिक संख्येने बलात्कार, लैंगिक छळ, हिंसाचाराच्या घटनांच्या तक्रारी पोलिसांकडे नोंदवल्या जाऊ लागल्यात. हे जरी खरे असले तरी स्वतःवर लैंगिक अत्याचार - विशेषतः बलात्कारासारखा आघात झाल्यानंतर सर्वसामान्य स्त्री खचून जाते आणि छिन्नविच्छिन्न झालेल्या मनाने तशाही अवस्थेत कायदेशीर तक्रार — गुन्हा नोंदवून न्यायासाठी लढा देण्याचे साहस फारच कमी बलात्कार — पीडित स्त्रिया दाखवितात हे सामाजिक वास्तव आहे. विशेषतः अविवाहित तरुण मुलगी जेव्हा अशा अत्याचाराची बळी होते त्या वेळी बऱ्याचदा झालेल्या घटनेची वाच्यता न करण्याची तिला धमकी गुन्हेगारांकडूनच मिळत असल्याने, त्या दडपणाखाली ती राहत असते. शिवाय न्याय मिळविण्याच्या अट्टाहासापायी पुढचे आयुष्य उद्ध्वस्त होईल अशी भीती आई-वडील आणि अन्य कुटुंबीय तिला दाखवितात आणि त्यामुळे अशा दखल न घेतल्या गेलेल्या छळ-प्रकरणांची संख्या किती, याचे अनुमान करणे कठीण होते. पण फार मोठ्या संख्येने अशी प्रकरणे उजेडात येतच नाहीत आणि वासनापिसाट पुरुष मात्र समाजात उजळ माथ्याने वावरतात, हे सामाजिक वास्तव राज्यसंस्थेची विश्वासार्हताच धोक्यात आणणारे आहे.

विवाहित स्त्रिया आणि तरुण मुलींवर बऱ्याचदा कुटुंबातील जवळच्या नातलगांकडूनच — म्हणजे मामा, काका, सासरा, मेव्हणा, मामे/मावस भाऊ, दीर इ. कडूनच — लैंगिक अत्याचाराचे प्रकार होत असतात. दिल्लीतील महिलांच्या एका संघटनेने केलेल्या सर्वेक्षणात असे आढळून आले की, लैंगिक अत्याचाराच्या बळी ठरलेल्या एकूण मुली व महिलांपैकी ८७.४% महिलांवर त्यांच्या कुटुंबातील सदस्यांकडून किंवा परिचितांकडूनच हे लैंगिक अत्याचार झाले होते.[३७] आणि अशा घटनांची वाच्यता करू नये असा दबाव संबंधित स्त्री किंवा मुलीवर असतो. ज्यांच्या स्वाधीन स्त्रीला/किंवा मुलीला सुरक्षेसाठी ठेवले जाते त्याच ठिकाणी तिच्यावर बलात्कार/पाशवी अत्याचार होण्याच्या, (म्हणजे custodial rape सारख्या) घटनाही वाढीस लागल्यात. मग ती पोलीस कोठडीतील-कारागृहातील महिला असो, रुग्णालयातील स्त्री रुग्ण किंवा परिचारिका असो, शेतमळ्यावर रोजंदारी कामे करणाऱ्या शेतमजूर मुली/स्त्रिया असोत किंवा शिक्षक-प्राध्यापक- संशोधकाकडे शिकवणी अथवा मार्गदर्शन घ्यायला जाणाऱ्या मुली असोत, ज्यांच्यावर त्यांच्या सुरक्षेची जबाबदारी असते त्यांच्याच वासनेच्या त्या मुली किंवा स्त्रिया शिकार होतात.

अशा परिस्थितीत योग्य-अयोग्य काय, तसेच न्याय्य अथवा अन्याय्य काय, आणि आपले भवितव्य, हित कशात आहे याचा विवेक ठेवण्यासाठी पीडित स्त्री-मुलीला सल्ला-मार्गदर्शन आवश्यक असते. चारचौघांनी, प्रसंगी, संबंधित समाज घटकांनी तिच्या पाठीशी उभे राहणे गरजेचे असते. आपले शरीर, मन आणि अंतर्ऊर्जा (spirit) यांच्या भावनेच्या

आहारी न जाता संतुलन साधण्यासाठी त्यांना मदतीचीही गरज असते. स्वयंसेवी संघटना ही महत्त्वपूर्ण भूमिका आज पार पाडीत आहेत, पण ते महिलांना आश्वस्त करण्याला पुरेसे आहे असे वाटत नाही. साक्षरता आणि शिक्षणाचा प्रसार प्रथमावश्यक आहे. पण या शिक्षण-प्रक्रियेत दोन प्रकारच्या शिक्षणाचा समावेश असला पाहिजे. एक म्हणजे लैंगिक शिक्षण (sex-education). वयात येणाऱ्या मुला-मुलींना किमान आपल्या शरीर-रचनेचे, शरीर-क्रिया, नैसर्गिक आवेग (anatomy, physiology, basic instincts), यौनसंबंध व त्याचे परिणाम, लैंगिक रोग इ. बद्दल माहिती देणे आवश्यक आहे. यासंबंधी अनावश्यक अतिगुप्तता पाळल्याने बऱ्याचदा टाळता येण्याजोग्या दुर्घटना घडतात. याखेरीज घटनेच्या ३५४ आणि ५०९ या कलमांमध्ये तरुण मुलामुलींना कायद्याचे किमान शिक्षण दिले जावे हे अपेक्षित आहे. लग्न, घटस्फोट, पोटगी, विवाहपूर्व लैंगिक संबंध, संमतीचे वय, विवाहपूर्व संबंधातून जन्माला आलेल्या अनौरस बालकाचे कायदेशीर हक्क अधिकार इ. संबंधी असलेल्या कायद्यातील तरतुदींबाबत शिक्षण दिले जाण्याने आपला बचाव प्रतिकूल परिस्थितीत कसा करावा यासाठी मुली सिद्ध होतील. त्यांचा आत्मविश्वास वाढेल आणि त्यांना नैतिक पाठबळही मिळेल.

स्त्रिया जिथे नोकरी करतात त्या ठिकाणी, मग ते कार्यालय असो, कंपनीचे ऑफिस असो, शाळा-महाविद्यालय किंवा रुग्णालय असो, त्यांच्या गरजूपणाचा गैरफायदा घेण्याचे प्रयत्न त्यांच्या सहकाऱ्यांकडून/वरिष्ठ अधिकाऱ्यांकडून अनेकदा होतात. कामाच्या ठिकाणी महिला कर्मचारी अधिक मन लावून काम करतात असा, काही अपवाद वगळता, सर्वसाधारण अनुभव आहे. कार्यक्षमतेचा लाभ पदोन्नतीच्या स्वरूपात मिळू नये म्हणून महिला कर्मचाऱ्यांविरोधात लैंगिक राजकारणाची (sexual politics) मोहीम आक्रमकतेने उघडली जाते. तशात मोकळ्या/खुल्या वातावरणात वाढलेल्या मुली/स्त्रिया दिलखुलासपणे, हसतखेळत काम करताना दिसताच त्याचे गैरअर्थ पुरुष सहकारी लावतात. अशा महिला कर्मचाऱ्यांना टोमणे मारणे, कशाचे तरी निमित्त करून त्यांच्या शरीराला स्पर्शून जाणे आणि त्या 'अफेअर' करायला 'उपलब्ध' आहेत (she is quite available) असा सुखद गैरसमज करून घेऊन, पुरुष सहकारी, मुली वा स्त्री कर्मचाऱ्यांचे मनोधैर्य खच्ची करण्याचा प्रयत्न करतात. सत्तेच्या उतरंडीत वेगवेगळ्या हितसंबंधी गटांमध्ये दुसऱ्या गटावर नियंत्रण प्रस्थापित करण्यासाठी आपल्या लैंगिक श्रेष्ठत्वाचा साधन म्हणून उपयोग करण्यामध्ये चुरस लागते केट मिलेट या लेखिकेने *Sexual Politics* या ग्रंथात ह्याच प्रकाराला लैंगिक राजकारण असे म्हटले आहे.[३८]

गेल्या २० वर्षांत भारतात नोकरी करणाऱ्या मुली आणि विवाहित स्त्रियांच्या लैंगिक छळांच्या प्रकारांत फार चिंताजनक वाढ झालेली आहे. आंतरराष्ट्रीय श्रम संघटने (I.L.O.) च्या एका अहवालानुसार अशा छळांची संख्या तर वाढली आहेच, पण स्त्रियांना ज्या प्रकारच्या लैंगिक छळांना कामाच्या ठिकाणी सामोरे जावे लागते किंवा नोकरी करण्यासाठी तसा धोका पत्करावा लागतो त्या प्रकारांचे स्वरूपही गंभीर होत चालले आहे. १३ ऑगस्ट १९९७ रोजी भारताच्या सर्वोच्च न्यायालयाने दिलेल्या निर्णयात लैंगिक छळा (sexual harassment) ची स्पष्ट शब्दांत कायदेशीर व्याख्याच दिली आहे. ती अशी : 'Sexual harassment is (an) unwelcome sexually determined behaviour, direct or by implication, and includes physical contact and advances, a demand or request for sexual favours, sexually coloured remarks, showing Pornography, any other unwelcome physical, verbal or non-verbal conduct of sexual nature.'[३९] म्हणजे 'लैंगिक वासनेच्या आहारी जाऊन केलेले कृत्य — मग ते शारीरिक संपर्काद्वारे असो, वा अप्रत्यक्षपणे सूचक पद्धतीने असो —, त्या वासनेला प्रतिसाद द्यावा अशी मागणी वा विनंती प्रत्यक्ष किंवा अप्रत्यक्षपणे स्त्रीकडे करणे, अश्लील शब्दाचा वापर न करता लैंगिक इच्छा प्रकट होईल या पद्धतीने शारीरिक हालचाल, देहबोलीचा वापर करणे वा हावभाव करणे' या सर्व गोष्टींचा 'लैंगिक छळा'च्या प्रकारात, किंवा त्याच्या व्याख्येत आता समावेश केलेला आहे. मुख्य म्हणजे सर्वोच्च न्यायालयाने आता 'लैंगिक छळांना' मानवा-धिकाराच्या (Human Rights) उल्लंघनाच्या कक्षेत आणून ठेवले आहे, याची जाणीव स्त्रियांना करून दिली पाहिजे.

लैंगिक छळाचा प्रकार स्त्रियांना निश्चितच अपमानास्पद असतो. त्यामुळे काम करण्याच्या ठिकाणचे सामाजिक वातावरण

दूषित तर होतेच पण त्याहीपेक्षा स्त्रिया बऱ्याचदा जीव मुठीत घेऊन अशाही परिस्थितीत नाइलाज म्हणून काम करीत असतात. घरी परतल्यानंतर पतीजवळ/सासूसासऱ्यांकडे अशा छळांची तक्रार केल्यास त्यांची नेमकी प्रतिक्रिया काय राहील? ते आपल्याला नैतिक पाठबळ देतील की नाही, की नोकरी सोडायला भाग पाडतील? असे प्रश्न, या पीडित स्त्रियांना गोंधळात टाकतात आणि 'तोंड बंद करून बुक्क्यांचा मार' अशी अवस्था कधीकधी होते. बदनामी आणि आपल्याच विरुद्ध अपप्रचार होईल या भीतीने नोकरी करणाऱ्या बऱ्याच स्त्रिया लैंगिक छळाचे प्रकार वारंवार अनुभवास येऊनही एक तर गप्प बसतात किंवा फारच त्रास, म्हणजे 'ब्लॅकमेल'सारखे प्रकार वाढल्यास, काही, राजीनामा देऊन मोकळ्या होतात.

हे प्रकार का घडतात आणि का वाढीस लागलेत? शिक्षणप्रसारामुळे अनेक मुली/स्त्रिया आता नोकऱ्यांसाठीची आवश्यक पात्रता धारण करतात. अर्थार्जन करून आपल्या कुटुंबाला आर्थिक हातभार लावावा या हेतूने, तर काही सुखवस्तू कुटुंबातील स्त्रिया, कामाचा अनुभव मिळावा, वेळ चांगला जावा/विरंगुळा म्हणून किंवा आपल्याजवळ असलेल्या ज्ञानाचा, गुणांचा व कौशल्याचा, तसेच अनुभवाचा फायदा समाजाला व्हावा व त्याचबरोबर अर्थार्जन करून स्वतःच्या व्यक्तिमत्त्वाचाही विकास करावा या हेतूने नोकऱ्या करू लागल्या आहेत. पण समाजरचना मात्र अजूनही पुरुषप्रधान असल्यामुळे काम करण्याच्या जागीदेखील मोठमोठ्या सत्ता-अधिकारपदावर पुरुषच जाऊन बसलेले असतात. आपल्या कामाचे मूल्यमापन करणे, गोपनीय अहवाल लिहिणे, बढती देणे ही सर्व सत्ता पुरुषांच्या हाती केंद्रित झाल्याचे स्त्रियांना दिसते. त्यामुळे अशा पुरुषांना नाराज न करता चुपचाप काम करावे हा एकमेव मार्ग महिला कर्मचाऱ्यांसाठी खुला असतो. शिवाय स्त्रियांपेक्षा पुरुष श्रेष्ठ आहे, म्हणजे लैंगिकदृष्ट्या स्त्री गौण आहे, म्हणून पुरुषाने वर्चस्व गाजवून स्त्रियांना त्यांची जागा दाखवून दिली पाहिजे आणि स्त्रियांना जे लाभ, सवलती, पदोन्नती इ. अपेक्षित असतील ते वरिष्ठ पुरुष अधिकाऱ्यांना खूष ठेवूनच स्त्रिया मिळवू शकतील, अशी पुरुषांची ही मानसिकता घडविली जाते. त्यामुळे आपल्या हाताखाली काम करणाऱ्या मुली/स्त्रियांशी लगट करण्याचे, किंवा त्यांच्या केशभूषा, पेहराव, बोलण्या-वागण्यावर सूचक पद्धतीने शेरेबाजी करण्याचा आपला जन्मसिद्ध हक्कच आहे अशा दिमाखात पुरुष वावरत असतात. किंवा तसे मानण्यात/वागण्यातच पुरुषार्थ आहे, असा पुरुष कर्मचाऱ्यांचा समज झालेला असतो. फरक एवढाच की काही पुरुष वरिष्ठ अधिकारी हे प्रकार अतिशय हळुवारपणे (subtly), म्हणजे कुणाला उघड शंका घ्यायला जागा राहणार नाही अशा शिताफीने करतात तर काही जण अगदी रांगड्या व विकृत मनोवृत्तीचे प्रदर्शन मांडून करतात.

लैंगिक छळाच्या प्रकारांना महिला कर्मचारी बळी पडू नयेत यासाठी संघटित प्रयत्नांची गरज आहे. कार्यालयातील एखादा पुरुष सहकारी अशा प्रकारे महिला सहकाऱ्याशी स्वातंत्र्य घेत असेल, सूचकपणे अश्लील शेरेबाजी करीत असेल, तर संबंधित महिलेने वेळीच सावध होऊन अशा स्त्री- लंपटांना बजावले पाहिजे. सुसंस्कृततेच्या मर्यादांचे कुठे उल्लंघन होतेय हे लगेचच लक्षात आणून देऊन असे प्रकार रोखले पाहिजेत. तसेच इतर सहकाऱ्यांना विश्वासात घेऊन संघटितपणे अशा छळांचा प्रतिकार केला पाहिजे. तशात सुसंस्कृतपणाचा मुखवटा धारण करून त्याच्या आड लैंगिक शोषणाला पूरक असे चाळे करणाऱ्या तथाकथित संभावितांना आवर घालण्यासाठी महिलांनी-व्यक्तिशः, तसेच संघटनात्मक पातळीवरही - दक्ष राहायला हवे. स्त्रियांवरील लैंगिक छळाच्या घटनांना प्रतिबंध करण्याच्या प्रयत्नांचा एक भाग म्हणून, विशेषतः सर्वोच्च न्यायालयाच्या निर्णयानंतर, विद्यापीठ अनुदान आयोगा (U.G.C.) ने सर्व विद्यापीठे आणि महा-विद्यालयांतून 'दक्षता समित्या' नेमल्या जाव्यात आणि त्यांच्या कामकाजाला कायदेशीर स्वरूप यावे यासाठी सूचना पाठविल्या आहेत. त्यानुसार काही विद्यापीठांनी अशा दक्षता समित्या नेमल्या असून त्यांना दिलेल्या अधिकारांना औपचारिक अधिमान्यता (legitimacy) देण्यासाठी परिनियम (statutes) देखील संमत करून घेतलेत हे आशादायक चित्र आहे.

संघटित-असंघटित क्षेत्रांतील स्त्री कामगारांची सद्यःस्थिती

देशातील रोजगाराची स्थिती बिकट होत असल्याचे चित्र आज सर्वत्र दिसत आहे. त्यांत स्त्रियांच्या रोजगाराबद्दलची परिस्थिती तर खरोखरीच चिंताजनक आहे. नॅशनल सॅम्पल सर्व्हेच्या आकडेवारीनुसार देशभरात ग्रामीण भागात १९७२-७३ साली ५४.५% पुरुषांचा उत्पादक कामात सहभाग होता,





तर स्त्रियांबाबत हे प्रमाण फक्त ३१.८% एवढेच होते. शहरी भागात तर परिस्थिती त्याहून वाईट होती. पुरुषांबाबत ही टक्केवारी ५०.१% तर स्त्रियांबाबत फक्त १३.४% एवढेच काम करणाऱ्या स्त्रियांचे प्रमाण होते. १५ वर्षांनंतर, म्हणजे १९८७-८८ च्या N.S.S. आकडेवारीत स्त्रियांबाबत किंचित सुधारणा झाली, तर शहरी भागात ती १३.४% वरून १५.२% पर्यंत सुधारली.

तालिका क्र. ३
अखिल भारतीय पातळीवर स्त्री-पुरुषांचा रोजगारातील सहभागाचा दर (१९७२ ते १९८८) (टक्केवारीमध्ये)

	ग्रामीण		शहरी	
वर्ष	स्त्री	पुरुष	स्त्री	पुरुष
१९७२-७३	३१	८०	५४	५०
	१३	४०	५०	१०
१९८७-८८	३२	३०	५३	९०
	१५	२०	५०	६०

(संदर्भ : *नॅशनल सॅंपल सर्व्हे*ची आकडेवारी; एल.सी. जैन, "को-ऑपरेटिव्ह ज : ॲन ॲप्रोप्रिएट व्हेइकल फॉर विमेन्स एम्पॉवरमेंट", नित्या राव व इतर (संपा.) १९९६, पृष्ठ ४०४.)

१९८१ साली काम करणाऱ्या महिलांपैकी ८१.६१% महिला शेती आणि तत्संबंधी पूरक उद्योगात म्हणजे पशुपालन, फलोत्पादन, मासेमारी अशा उद्योगांत काम करीत होत्या. यात विशेष नोंद घेण्यासारखे म्हणजे ४६.३४% स्त्रिया (ग्रामीण महिला) शेतमजूर म्हणून काम करीत होत्या. म्हणजे फार मोठ्या संख्येने स्त्रिया अर्थव्यवस्थेच्या प्राथमिक (primary sector) क्षेत्रातच कार्यरत होत्या आणि फक्त ९.०४% स्त्रिया कारखान्यांमध्ये/बिगर शेती उद्योगात (secondary sector) काम करीत होत्या. ज्याला आपण इतर सेवा क्षेत्र (Teritary) म्हणतो त्यात ९.३५% स्त्रिया ग्रामीण भागात काम करीत होत्या. शेती उद्योगात १९८१ साली फक्त ६६.२८% पुरुष काम करीत होते. १९९१ साली त्यांची टक्केवारी ६३.३८ पर्यंत खाली आली आणि स्त्रियांची टक्केवारी जवळपास तीच कायम राहिली. याच्या उलट बिगर कृषी उद्योगांमध्ये स्त्रियांचे प्रमाण १९८१-९१ या दशकात ९.०४ टक्क्यांवरून ८.०७ पर्यंत घटले आणि इतर किरकोळ सेवांमध्ये स्त्रियांचे प्रमाण ९.३५ टक्क्यांपासून तर १०.८४ टक्क्यांपर्यंत वाढले.[४०]

कृषी क्षेत्रातील रोजंदारी ही असंघटित स्वरूपाची आहे. तिथे काम वर्षातून ९० ते १२० मनुष्य दिवस (mandays) इतकेच असते आणि काम मागणाऱ्या मजुरांची संख्या जास्त असते. त्यामुळे शासकीय नियम आणि किमान मजुरीच्या कायद्याला अभिप्रेत असलेली मजुरी मिळत नाही. मिळाली तरी ती कागदावर. प्रत्यक्षात हातावर कमी पैसे ठेवले जातात हा अनुभव, विशेषतः, स्त्री मजुरांबाबत अधिक येतो. १९८७-८८ साली भारत सरकारच्या कृषी मंत्रालयाशी संलग्न असलेल्या सांसदीय सल्लागार समितीने, असंघटित शेतमजुरांची परिस्थिती पाहण्यासाठी एक उपसमिती नेमली होती. तिने आठ राज्यांत एकूण १०० खेड्यांना भेटी देऊन प्रत्यक्ष पाहणी केली, तेव्हा त्या उपसमितीला असे आढळले की, वेगवेगळ्या राज्यांमध्ये १९४८ सालच्या किमान शेतमजुरीच्या दराबद्दलच्या कायद्यात १९८७-८८ मध्ये सुधारणा करण्यात आल्या होत्या आणि शेतमजुरांना ते सुधारित दर द्यावेत असा नियम होता. पण प्रत्यक्षात राज्यशासनप्रणीत योजनांवरच हे दर स्त्रियांना दिले जात नव्हते. पुरुष रोजंदारांच्या तुलनेत स्त्रियांना खूपच कमी मजुरी दिली जात होती आणि त्याबद्दल उपसमितीने नाराजी व्यक्त केली होती.[४१] तसेच कडक उपाययोजनाही सुचविली होती. तेव्हा असंघटित क्षेत्रात काम करणाऱ्या स्त्रियांचे शोषण हे उघडपणे शासनाच्याच योजनांमध्ये होणे, नियमांचे उल्लंघन होणे, म्हणजे 'दिव्याखाली अंधार' अशीच परिस्थिती होती.

कारखाने आणि आधुनिक यंत्रसामग्रीवर चालणाऱ्या उद्योगांमधून तर महिला कामगारांची संख्या इतक्या झपाट्याने कमी होत आहे की जणू त्यांची या क्षेत्रातून पद्धतशीरपणे हकालपट्टी करण्याचाच डाव आहे की काय अशी शंका येऊ लागते. कापड/वस्त्रोद्योगातील सूत आणि कापड गिरण्यांमध्ये सन १८४५-५० पासून तर १९२० पर्यंत (६०-७० वर्षे) स्त्रिया आणि बाल कामगारांचाच भरणा जास्त होता. यंत्रमाग आल्यावर ही परिस्थिती फार बदलली नाही. मात्र जसजसा हा कामगार वर्ग संघटित होऊन कामाची सुरक्षितता, किमान वेतन, सुट्ट्या इ. ची मागणी करू लागला; तसतशा स्त्री कामगारांना प्रसूती-रजा (maternity leave) इ. च्या तरतुदी कामगार कायद्यात होऊ लागल्या आणि हळूहळू स्त्रियांना

अनुक्रमणिका

वस्त्रोद्योग क्षेत्रात कामावर घेण्याचे प्रमाण कमी होऊ लागले. मुंबईतील कापड गिरण्यांमध्ये १९८५ सालापर्यंत २,५०,००० कामगार होते. आज त्यांची संख्या ३५,००० वर आली आहे. १९५० पर्यंत या क्षेत्रातील एकूण कामगारांत ४०% महिला कामगार होत्या. आज त्यांचे प्रमाण एक टक्क्याहूनही कमी झाले आहे. हिंदुस्थान लीव्हर या बहुराष्ट्रीय कंपनीच्या मुंबईतील कारखान्यात १९६० च्या दशकात जवळपास १५०० कामगार होते आणि त्यात ६०० स्त्री कामगार होत्या. १९९३ मध्ये मात्र एकूण कामगारांची संख्या घटून ती ८०० पर्यंत खाली आली आहे आणि त्यात फक्त तीन महिला कर्मचारी आहेत.[४२] अहमदाबादमधील ६४ कापड गिरण्यांपैकी आज ५२ बंद पडल्या आहेत किंवा जाणीवपूर्वक बंद केल्या आहेत. त्यामुळे पूर्वी संघटित क्षेत्रात काम करणाऱ्या महिला आपल्या कुटुंबाच्या उत्पन्नाला हातभार लावण्यासाठी म्हणून आता अनौपचारिक (informal) असंघटित (unorganised) क्षेत्रात रोजंदारीची कामे करू लागल्या आहेत. गेली ३५ वर्षे गुजरातमधील स्थानांतर करणाऱ्या कामगारांचा सातत्याने अभ्यास करणारे डच संशोधक प्रा. यान ब्रेमेन यांच्या मते या असंघटित क्षेत्राचा वेसुमार विस्तार हे आजच्या भारतीय अर्थव्यवस्थेचे व्यवच्छेदक लक्षण आहे. असा विस्तार म्हणजे जागतिकीकरणाचाच परिणाम आहे असे ते मानतात. याचा सगळ्यात जास्त फटका स्त्री कामगारांना बसतो. त्यांना कामावरून कमी केले जाते. आणि काही ठिकाणी तर संघटित क्षेत्रातील पुरुषांना मिळणारे संरक्षण, वेतन इ. अबाधित राहावे यासाठी जेव्हा कामगार संघटना व्यवस्थापनाशी तडजोडी-वाटाघाटी करतात, त्या वेळी सध्या जे काम महिला करताहेत, ते यापुढे हंगामी-रोजंदारी किंवा कंत्राटी मजुरांमार्फत करवून घेण्यासाठी त्या संघटनांचे पुढारीच व्यवस्थापनाला मूकसंमती (connivance) देतात, असे प्रा. ब्रेमेन यांचे म्हणणे आहे.[४३]

या तऱ्हेने संघटित क्षेत्रातील महिला कामगार असंघटित क्षेत्रात लोटल्या जात आहेत. आज भारतात कष्टकरी व नोकरी करणाऱ्या स्त्रियांपैकी ९२% स्त्रिया अशा अनौपचारिक-असंघटित उद्योगात काम करताहेत. सरासरी ८ ते १२ तास त्यांना काम करावे लागते. संरक्षण-सुविधा, पी.एफ., पेन्शन, सुट्ट्या, वैद्यकीय भत्ता इ. सवलती मात्र त्यांना मिळत नाहीत. उलट, किमान वेतनही मिळत नसल्याने महिलांचे दारिद्र्यीकरण (pauperisation of women) किंवा दारिद्र्याचे महिलाकरण (feminisation of poverty) सध्या देशात होत आहे असे म्हटल्यास ते वावगे ठरू नये.

याशिवाय आधी जी लिंगभेदावर आधारलेली श्रम-विभागणी (sex-based division of labour) असे, तीच वेगळ्या तऱ्हेने आजही सुरू आहे असे चित्र दिसते. वास्तविक विमान चालकापासून तर रेल्वे इंजिन चालकापर्यंत, अभियांत्रिकीपासून वैद्यक-क्षेत्रातील कामांपर्यंत आणि सैन्य अधिकाऱ्यापासून तर सनदी सेवेतील (I.A.S., I.P.S.) पदांपर्यंत सर्व क्षेत्रांत स्त्रियांनी आपली क्षमता आणि पात्रता सिद्ध करून दाखविली आहे. तरी पण अजूनही विशिष्ट कामांसाठी स्त्री कामगारांचाच भरणा अधिक होतो. उदाहरणार्थ, बिडी कामगारांमध्ये ५७% स्त्रिया आहेत, प्राथमिक शिक्षकामध्ये ६९%, आया/नर्सेस आणि मोलकरणींमध्ये ८९%, फक्त नर्सेसमध्ये ९३%, तंबाखू-प्रक्रिया करण्याच्या कामात ६८%, मिडवाईफ/हेल्थ व्हिजिटर्समध्ये ८३%, घरांची साफसफाई व इतर वर्गीकरणात न आलेली कामे यांत ६६% महिला आढळतात.[४४] म्हणजे स्त्रिया कोणते काम करायला योग्य आहेत किंवा असतात याबद्दलचे पूर्वग्रहदूषित ठोकताळे (stereotypes) अजूनही बदलायला समाज तयार नाही हेच या आकडेवारीवरून सिद्ध होते. या मानसिकतेमुळे अतिशय कर्तबगार, बुद्धिमान आणि कष्टाळू स्त्री-कामगारांवर अन्याय तर होतोच आहे, पण त्याहीपेक्षा देश आणि समाज स्त्रियांच्या मौलिक योगदानास मुकत आहे हे ध्यानात घेतले पाहिजे.

महिला आरक्षणाचा प्रश्न : आजवरचा अनुभव

स्त्री-शक्ती जागृत करणे म्हणजेच स्त्रियांचे सबलीकरण/सक्षमीकरण हा सर्वच स्त्रीवादी चळवळीचा प्रमुख उद्देश असतोच. चळवळीचे वैचारिक अधिष्ठान जहालवादी/उग्र-स्त्रीवादी (radical feminist) असो, मार्क्सवादी किंवा समाजवादी असो अथवा उदारमतवादी (liberal) असो, त्या सर्वच चळवळींच्या उपक्रमांमध्ये एक राजकीय अजेंडा असतो. स्त्रीपुरुष समानतेचा हक्क मागणे, आग्रह धरणे म्हणजे विद्यमान सत्तेची उतरंड बदलून सत्ता-संबंधाची चौकट बदलण्याच्या, प्रयत्नाचाच, चळवळी एक अविभाज्य भाग असतात. या दृष्टिकोनातून आज महिला-आरक्षणाचा प्रश्न ऐरणीवरचा झालेला आहे. त्यामुळे देशातील सध्याचे राजकारण आरक्षण प्रश्नाभोवती घुटमळते आहे. कारण सार्वजनिक

क्षेत्रांतील नोकऱ्यांमधून आणि पंचायती-राज्य संस्थांपासून तर थेट जिल्हा परिषदा, विधानसभा व संसदेपर्यंत ३३% आरक्षण महिलांसाठी राखीव ठेवण्याचा प्रश्न धसाला लावला जात आहे.

सार्वजनिक क्षेत्रांत, शासकीय सेवांमध्ये स्त्रियांचे प्रमाण मात्र आजही अत्यल्प आहे. १९९६ साली शासकीय नोकऱ्यांमधील एकूण कर्मचाऱ्यांपैकी महिलांचे प्रमाण फक्त ५.८% इतकेच होते. त्यांतही कार्यालयीन पातळीवरच्या (ministerial level) जागांमध्ये स्त्रियांचे प्रमाण जेमतेम ३.२% होते, तर त्याखालील सेवेत ६.२% एवढे होते.[३५] केंद्र सरकारच्या नियमित सेवांमधील स्त्री व पुरुष कर्मचाऱ्यांची आकडेवारी १९७१ ते १९९१ सालांकरिता उपलब्ध असून ती खालील तालिकेत दिलेली आहे.

तालिका क्र. ४
केंद्र शासनाच्या कार्यालयातील स्त्री-पुरुष कर्मचारी १९७१-१९९१ (लाख संख्येमध्ये)

वर्ष	एकूण कर्मचारी	स्त्रिया	पुरुष	स्त्रियांची एकूणात टक्केवारी
१९७१	२६.९९	०.६७	२६.३२	२.५१
१९८१	३५.०७	१.२४	३२.८३	३.६४
१९९१	३८.१३	२.८८	३५.२४	७.५७

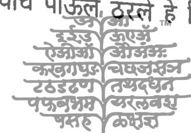
(संदर्भ - स्रोत : (*Census of Central Government*, आलोचना (पुणे) Statistics फाइल क्र. D-2)

१९७१ ते १९९१ या वीस वर्षांत एकूण स्त्री कर्मचाऱ्यांच्या संख्येत चौपट वाढ झाली पण एकूण कर्मचाऱ्यांमध्ये स्त्रियांचे प्रमाण तिपटीनेच वाढले. ही वाढ लक्षणीय आहे हे मान्य केलेच पाहिजे. मात्र आजही केंद्र शासनाच्या सेवेत ९०% पुरुष आणि महिलांना जेमतेम १०% प्रतिनिधित्व आहे. ते महिलांच्या पात्रतेच्या मानाने खूप कमी आहे. म्हणजेच आरक्षणाद्वारे महिला सक्षमीकरणाबाबत अद्याप फार मोठा टप्पा गाठायचा शिल्लक आहे, हे ध्यानात येईल.

२२ डिसें. १९९२ रोजी घटनेत ७३वी घटनादुरुस्ती करून भारतीय संसदेने २३ एप्रिल १९९३ मध्ये पंचायत राज्य व्यवस्थेचा नवा सुधारित कायदा अस्तित्वात आणला. त्याद्वारे पंचायत राज्य यंत्रणेत महिलांचा सहभाग सक्रिय होण्याच्या दृष्टीने राखीव जागांची तरतूद करण्यात आली. महाराष्ट्रापुरते पाहायचे झाल्यास एकूण २८ हजार ग्रामपंचायतींमध्ये ९३,३३३ महिला सभासद आहेत. त्यांत अनुसूचित जाती/जमातीच्या १६,८०० महिला सदस्य आहेत. ग्रामपंचायतींमधील ९१९३ सरपंचपदे महिला सरपंचांसाठी राखीव असून त्यात २४८३ अनुसूचित जातींच्या महिला उमेदवारांसाठी आहेत. बाकी उरलेल्यांत अनुसूचित जमाती, इतर मागासवर्गीयांसाठीची पदे सोडून ४४३२ जागा सर्वसाधारण गटातील महिलांसाठी आहेत.[३६] या संदर्भात इतक्या मोठ्या संख्येने महिला सरपंच आणि सदस्यांची स्थानिक स्वराज्य संस्थांतील कामगिरी कशी आहे? त्याबद्दलचे अनुभव काय आहेत? असा प्रश्न महिला सक्षमीकरणाच्या पार्श्वभूमीवर वारंवार उपस्थित केला जातो. ७३ वी घटनादुरुस्ती विधेयक संमत होण्यापूर्वी '१९८६ मध्ये महिला सदस्यांच्या एका पाहणीत असे आढळून आले की, तेव्हा २२५१२ ग्रामपंचायती, २१६ पंचायत समित्या आणि २६ जिल्हा परिषदांमधून जवळपास ४५००० महिला प्रतिनिधी ग्रामपंचायत स्तरावर, ६०० महिला पंचायत समित्यांमधून तर ५० जणींचा जिल्हा परिषदांच्या पातळीवर सहभाग होता. पण एवढ्या मोठ्या संख्येने महिला प्रतिनिधी असूनही प्रत्यक्ष कारभारात मात्र त्यांचा सहभाग/प्रभाव अपवादानेच होता. बहुतेक सदस्या नियुक्त व नामधारीच होत्या,'[३७] अशीही टिका अधूनमधून केली जाते.

पण असा प्रश्न उपस्थित करताना आजपर्यंत ग्रामपंचायतींचा कारभार शे-सव्वाशे वर्षे अव्याहतपणे पुरुषांच्या हाती असताना त्यांनी काय काम केले? त्यांना किती निधी उपलब्ध होता, किती स्वायत्त अधिकार होते आणि त्यांत पुरुषांनी कितपत विकासात्मक कामे केलीत? याचा ही तटस्थपणे अभ्यास झाला पाहिजे. 'महिलांच्या सहभागापूर्वी आणि त्यानंतर' असा तौलनिक आलेख मांडूनच झालेल्या विकासात्मक कामांमध्ये स्त्री-चळवळीचा आणि सक्षमीकरण मोहिमेचा वाटा किती? या प्रश्नांचा नीट मागोवा घेतला गेला पाहिजे. कारण सबलीकरणाचा प्रश्न भावनिक नाही. उलट, त्यामागे भक्कम तात्त्विक आणि वैचारिक अधिष्ठान आहे हे समजून घेतले पाहिजे.

महिलांना प्रातिनिधिक मंडळांमधून आरक्षण देणे हे सक्षमीकरणाच्या दिशेने महत्त्वाचे पाऊल ठरले हे निःसंशय.





१९९२ साली संसदेने ७३ आणि ७४ वे घटनादुरुस्ती विधेयक मंजूर केले आणि त्याला सर्वच राज्यांनी एप्रिल १९९३ मध्ये संमतीही दिली. अर्थात याद्वारे स्थानिक स्वराज्य संस्थांच्या पातळीवर महिलांसाठी ३३% आरक्षण मिळाले. सरळ निवडणुकीत हे आरक्षण मिळाल्यानंतर पुन्हा वेगवेगळ्या समित्या, अधिकार, मंडळांच्या अध्यक्ष/सरपंच आणि सदस्यत्वाची पदेदेखील आळीपाळीने (by rotation) आरक्षित करण्यात आली. याद्वारे तळागाळांतील बहुजन-समाजातील तसेच दलित-आदिवासी महिलांनाही फक्त प्रतिनिधित्व/किंवा सदस्यत्वच नाही, तर अधिकारपदेही त्यांच्या त्यांच्या संख्याबलानुसार मिळू लागलीत. आरक्षणाच्या महत्त्वपूर्ण कायदाबदलामुळे एक प्रकारे सत्तासंरचनेतील बदलास (structural change) प्रारंभ झालाय. आता महिला आघाड्या आणि संघटनांना त्यांच्या मागण्यांसाठी सरसकट आंदोलन-निषेध तंत्राचे राजकारण (agitational/protest politics) करणे गरजेचे राहिले नाही. त्या तंत्रावरून आता संस्थांमधील सक्रिय, सकारात्मक आणि कृतिशील सहभागाचे राजकारण करण्याकडे (proactive politics) स्त्रीशक्तीने वळण्याची फार आवश्यकता आहे. स्थानिक पातळीवरील निर्णय घेताना महिला प्रतिनिधींनी आता स्त्रियांना अनुकूल न्याय देणारा अजेंडा तयार करण्यावर आणि तो राबविण्यावर भर द्यायला पाहिजे. त्यासाठी अभ्यासपूर्ण योजना तयार करणे, विकासात्मक कामांची/प्रकल्पांची तांत्रिक बाजू काळजीपूर्वक तपासून घेणे, त्या कामांसाठी लागणाऱ्या आर्थिक निधीची जुळवाजुळव करून प्रकल्प कार्यान्वित कसे करता येतील याकडे अधिक लक्ष देणे गरजेचे आहे. कारण ७३-७४व्या घटनादुरुस्ती विधेयकांच्या अकराव्या परिशिष्टा (schedule) मध्ये आर्थिक आणि सामाजिक न्यायाशी संबंधित एकूण २८ बाबींचा (items) उल्लेख आहे. त्यामुळे आता मागण्यांच्या राजकारणा (Demand politics) पेक्षा कृतिशील (proactive politics) राजकारणाची स्त्री चळवळीला अधिक गरज आहे.

याचा अर्थ कायद्याच्या आणि सांसदीय राजकारणाच्या प्रांगणातच आता स्त्रियांचे प्रश्न पूर्णपणे आलेत, आरक्षणाच्या तरतुदीने सर्वच प्रश्न आता सुलभ झालेत आणि स्त्रीमुक्ती चळवळीपुढील संघर्ष आता संपला आहे, असा मात्र होत नाही. कारण घटनेच्या ७३व्या आणि ७४व्या दुरुस्ती विधेयका-बाबत जरी मतैक्य आणि सर्वपक्षीय आमसहमती झाली तरी ती पुढे ८१व्या घटनादुरुस्तीच्या वेळी राहिली नाही, हे कटू सत्य आहे. स्त्रियांसाठीच्या आरक्षणाच्या ह्या विधेयका (१९९६) मध्ये पुरुषप्रधानतेखाली वावरणाऱ्या संसदेमध्ये ३३% जागा महिला खासदारांसाठी ठेवण्याचा प्रस्ताव होता. मात्र १९९५-९६ पासून केंद्रात एका मागून एक आघाडी सरकारे (प्रथम देवेगौडा आणि नंतर इंद्रकुमार गुजराल यांच्या नेतृत्वाखालील जनता पक्षाची) आली. एकीकडे सामाजिक न्याय आणि समतेचा सतत उद्घोष करणारी ही सरकारे आणि त्यांतील घटक पक्ष दुसरीकडे स्त्रियांना हे आरक्षण मिळू नये असा पवित्रा घेत होते. एवढेच नाही तर स्वतःला 'पुरोगामी राजकीय पक्ष' म्हणवून घेणाऱ्या पक्षाच्या काही पुढाऱ्यांनीदेखील 'संयुक्त आघाडीच्या कार्यक्रम पत्रिकेवर महिला आरक्षणाचा विषय घेणे हीच मुळात चूक होती' अशी विधाने केली. त्यात समाजवादी पार्टी, राष्ट्रीय जनता पार्टी आणि बहुजन पार्टी हे प्रमुख घटक पक्ष होते.[४८] विशेष म्हणजे त्यांपैकी एका नेत्याची पत्नी बिहारसारख्या राज्याचे मुख्यमंत्रीपद आजही सांभाळतेय!

खरं म्हणजे ८१ वी घटनादुरुस्ती व महिला आरक्षण विधेयक १९९६ मध्ये सादर केल्यानंतर संसदेच्या संयुक्त विषय समितीकडे (Joint Select Committee) पाठविण्यात आले. त्या वेळी त्या समितीच्या अध्यक्षा गीता मुखर्जी (खासदार — मार्क्सवादी कम्युनिस्ट पक्ष) ह्याच होत्या. तरीपण त्या समितीनेही वेळकाढूपणाची रणनीती अवलंबिली होती. अर्थात, 'हे विधेयक आहे त्या स्वरूपात संमत व्हावे' असा अहवाल समितीने दिला होता. मात्र त्यावर पुढे चर्चा होण्याआधीच जनता-आघाडीचे दुसरेही सरकार कोसळले. त्यानंतर आलेल्या भारतीय जनता पार्टीच्या नेतृत्वाखालील राष्ट्रीय आघाडी सरकारने, निर्धाराने महिला आरक्षण विधेयक संसदेत सादर केले खरे. त्यावर संसदेतील सर्वच पक्षांच्या महिला सदस्यांनी आग्रही भूमिका घेतली होती. मात्र हे महिला आरक्षण अनुसूचित जाती, जमाती आणि इतर मागासवर्गीय गटांच्या बाबतीत कसे लागू करता येईल? असा प्रश्न उपस्थित करून विरोधी पक्षांनी विधेयकावर चर्चा होऊ न देण्याची रणनीती अवलंबिली. वास्तविक आवश्यक त्या दुरुस्त्या सुचवून विरोधी पक्षांनी विधेयकावर चर्चा होऊ द्यायला हवी होती. परंतु सत्ताधारी भाजप आघाडी पक्षांनीही त्यानंतर महिला आरक्षण विधेयकाचा

पाठपुरावा केला नाही. विरोधकांनी अडचणी उपस्थित केल्याने आपली सोयच झाली अशा भूमिकेत भाजप नेतृत्वाखालील सरकार १९९९ पासून आरक्षण विधेयकाबाबत वागत आले आहे. त्यामुळे आरक्षण प्रश्नाबाबत भाजप कितपत गांभीर्याने भूमिका घेतो याबाबत खरोखरीच शंका घेण्याला वाव आहे.

देशातील स्त्रियांची सद्य:स्थिती बदलण्याचा वाढता निर्धार, सबलीकरणाची आग्रही भाषा, आणि आरक्षणाचे विधेयक एकीकडे, आणि दुसरीकडे वास्तवात मात्र वाढते अत्याचार, बलात्कार, लैंगिक छळ, कुटुंबातील हिंसा, कामाच्या जागी होणारा भेदभाव व अन्याय आणि अधिकारांपासून महिलांना वंचित ठेवण्याचे प्रकार असा हा सगळा विरोधाभास आहे. असा विरोधाभास का? या प्रश्नाचे स्पष्ट उत्तर बिजिंग परिषदेच्या (१९९५) दस्तावेजामध्ये आहे.[४९] त्यात असे स्पष्ट संकेत दिले आहेत की, 'निर्णय-प्रक्रियेतील सहभाग आणि सक्षमीकरण हे आता केवळ तात्त्विक व नीतीमत्तेच्या पातळीवरील प्रश्न म्हणून उरलेले नाहीत, तर ते राजकीय प्रश्न झालेले आहेत. भारतातर्फे जो अहवाल बिजिंग परिषदेत सादर केला गेला त्यातसुद्धा 'सत्तासंबंधात बदल घडवून आणणे (changes in power relations) हाच खरा सबलीकरणातील कळीचा मुद्दा आणि अग्रक्रमाने पाठपुरावा करण्याचा भाग आहे असे म्हटलेले होते. मात्र सार्वजनिक जीवनात, विविध संस्थांमध्ये आणि निर्णय प्रक्रियेत महिलांना किती आणि कसा अवकाश मिळू द्यायचा हे सर्व पुरुषसत्ताक संरचनेतून तयार झालेल्या मानसिकतेनेच ठरणार असते आणि सत्तेतील सहभागावरही पुरुष प्रधानतेचे सावट असते. म्हणूनच स्त्रीवादी राजकारण प्रामाणिकपणे करूनही अखेरीस राजकीय निर्णय प्रक्रियेत महिलांचा सहभाग खऱ्या अर्थाने होतच नाही. झाला तरी तो जुजबीच राहतो असा अनुभव वारंवार येतो.

सक्षमीकरणाच्या दिशेने

अ) ग्रामपंचायत पातळीवर निवडून आलेल्या महिला स्वतंत्रपणे निर्णय घेऊ लागल्यास, आणि त्याद्वारे पुरुषप्रधानतेला तडा जाऊ लागल्यास, संघटित गुन्हेगारी-गुंडशाही यांच्या बाहुशक्ती (muscle-power) चा उपयोग करून दहशत माजवली जाते, असे अनेक ठिकाणी अनुभवास आले आहे. त्यामुळे स्त्रियांना लिंगभावावर आधारित विषमता आणि लैंगिक छळवादापासून वाचवायचे असेल तर त्यांना राजकीयदृष्ट्या संघटित (political mobilisation) करून, त्यांच्यात जाणीव-जागृती निर्माण करून सक्षमीकरणाबद्दलची रणनीती ठरविली जाणे अत्यावश्यक आहे. स्त्रियांच्या आरक्षणाबाबत जे कायदे व घटनादुरुस्त्या झाल्यात, त्याने स्त्रियांच्या राजकारणातील सहभागाचे एक नवे पर्व सुरू झाले आहे.[५०] कृतिशील राजकारणाद्वारे महिला गटांनी आरक्षणाची तरतूद कशी अर्थपूर्ण आहे हे सिद्ध करणे आता आवश्यक आहे.

आ) 'सत्ताक्षेत्र हे कायम भ्रष्ट असेच असते, आणि ते स्त्रियांसाठी योग्य नाही' असा कांगावा पुरुषनेतृत्व नेहमीच करीत असते, कारण त्यात स्त्रियांनी उतरू नये असे त्यांना वाटते. त्यापेक्षा स्त्रियांसाठी म्हणून विद्यमान पुरुष नियंत्रणाखालील यंत्रणा, स्वतंत्र महिला आयोगाची स्थापना, महिला कोषनिर्मिती, क्रिमिनल प्रोस्युजर कोडमधील ११५/१२६ कलमांतील दुरुस्तिद्वारे तलाकपीडित महिलांना (विशेषत: मुस्लिम महिलांना) संरक्षण देणे, पोटगीची तरतूद, कोर्ट फी माफ करणे, मुलींचे शिक्षण मोफत करणे, मुलींसाठी स्वतंत्र सैनिकी शाळा सुरू करणे, स्वस्त धान्य दुकानांपैकी ३०% दुकाने महिलांसाठी आरक्षित ठेवणे, आय.टी.आय. सारख्या प्रशिक्षण संस्थांमधून राखीव जागा ठेवणे, वेगवेगळ्या ४२ अनुदान योजनांद्वारे महिलांना लाभ देण्याचा प्रयत्न करणे - हे सर्व अवकाशनिर्मितीचे मार्ग खुले करीत असते. प्रत्यक्ष निर्णयप्रक्रियेची नियंत्रणसूत्रे मात्र ती पुरुषप्रधान यंत्रणा, नोकरशाही-मार्फत, आपल्याच हाती ठेवीत असते, हे समजावून घेतले पाहिजे आणि ह्या लाभांपुरतेच आपले कार्यक्षेत्र स्त्री चळवळीने सीमित ठेवू नये. प्रस्थापित व्यवस्थेत उपलब्ध असलेल्या अशा संधींचा आणि अवकाशा (space)चा लाभ घेत असतानाच यंत्रणेत सत्तासंबंधात आमूलाग्र बदल घडवून आणणे या दीर्घकालीन उद्दिष्टावर सदैव लक्ष केंद्रित केले पाहिजे.

इ) स्त्रियांना समाजात समान दर्जा मिळावा आणि त्यांना त्यांच्या सर्वांगीण विकासासाठी दिलेल्या सवलतींचा आणि योजनांचा लाभ मिळावा असे प्रयत्न स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतरच्या ५४-५५ वर्षांत केले गेलेच, नाही असे नाही. मात्र काही सुधारणा सोडल्यास स्त्रियांच्या, विशेषत: सर्वसामान्य कष्टकरी स्त्रीच्या दर्जात आणि तिच्या भोवतीच्या सामाजिक वास्तवात फार आमूलाग्र बदल झाला आहे असे म्हणता येण्याजोगी

परिस्थिती नाही. असे का व्हावे? या प्रश्नाचा मागोवा घेणे गरजेचे आहे. ज्या तऱ्हेची विकासनीती-विकासाचे धोरण (development paradigm) १९७५ नंतरच्या २५-२७ वर्षांत देशात राबविले गेलेय त्यातच आपल्याला, स्त्रियां-बाबतची परिस्थिती बदलूनही न बदलल्यासारखी का वाटते, या प्रश्नाचे उत्तर सापडेल. १९८०-९० या दशकापासून 'स्पर्धेच्या युगात भारता-सारख्या खंडप्राय देशाच्या अर्थ-व्यवस्थेला टिकायचे असेल तर आर्थिक सुधारणांचा धडाकेबंद कार्यक्रम अपरिहार्य आहे, विकासासाठी लागणारी गुंतवणूक आर्थिक खुलेपणा स्वीकारल्यास बहुराष्ट्रीय कंपन्यांकडून देशाला मिळवता येईल आणि त्यासाठी अर्थव्यवस्थेत कांही मूलभूत स्वरूपाचे संरचनात्मक बदल/समायोजन (म्हणजे structural adjustments) करणे गरजेचे आहे.' अशा धोरणाला राजकीय आणि वैचारिक वर्तुळात अनुकूल असे वातावरण बनू लागले होतेच. १९९१ मध्ये तर भारत सरकारने खुल्या अर्थव्यवस्थेचे धोरण आणि आर्थिक सुधारणांचा कार्यक्रमच जाहीर केला. हे बदलते प्रवाह खासगीकरणाच्या आणि जागतिकीकरणाच्या दिशेने वाहू लागले.

खरं तर, मुळातच समाजशास्त्रीय परिभाषेत 'संरचनात्मक बदल' या संकल्पनेचा संबंध संस्थात्मक बदल - म्हणजे वर्ग, जाती यांच्यातील संबंध, त्या त्या गटांचे अर्थव्यवहारातील अंत:संबंधात बदल घडून येण्याशी होता. मुख्य म्हणजे एकंदरच भारतीय समाजरचनेचा कणा हा पितृवंशीय-पितृसत्ताक पद्धती असाच आहे. या सत्तारचनेत जर बदल झाला, तरच संरचनात्मक परिवर्तन घडले असे म्हणता येईल. अर्थात त्यासोबत मूल्यात्मक बदल (change in values) अपेक्षित असतातच. पण विवाह-कुटुंब संस्थेतील पैतृक केंद्रित सत्ता (patriarchy), लिंगभावाधिष्ठित श्रमविभागणी, त्याद्वारे आर्थिक सत्ता आणि निर्णयशक्तीचे असमान वाटप, स्त्रियांच्या बाबतीत होणारा भेदभाव, ह्या सगळ्या सामाजिक वास्तवाला अर्थरचनेतील सुधारणा आणि संस्थात्मक बदलांनी स्पर्शही केला नाही. हे बदल व्यापार-उदिमांच्या चौकटीतच बंदिस्त राहिले. बँका, अर्थव्यवहार, करपद्धती, आयात-निर्यात धोरण, सामाजिक सेवांचे (उदा. शिक्षण, आरोग्य, दळणवळण, नागरी सुविधा) यांचे खासगीकरण, सार्वजनिक क्षेत्रांतील शासकीय गुंतवणुकीची निर्गुंतवणूक, या आणि अशा प्रकारच्या उपाययोजनांपुरतेच ते मर्यादित राहिले. स्त्रियांचा दर्जा, लिंगभाव — (Gender) विचारावर आधारलेली विषमता, वर्ग आणि जाती या सर्वांच्या बाबतीत अपेक्षित परिणामांना समोर ठेवून आर्थिक सुधारणांचा विचार झालाच नाही. झाला असला तरी तो जुजबी. वरवरच्या मलमपट्टीपेक्षा अधिक प्रभावीपणे केला गेला नाही, ही वस्तुस्थिती आहे. स्त्री चळवळीच्या वैचारिक मांडणीत 'आर्थिक सुधारणा पर्वातील या त्रुटींवर' भर दिला गेला पाहिजे.

ई) शतकानुशतके कुटुंबाबाहेरच नव्हे तर कुटुंबांतर्गत आर्थिक सत्तेपासून, साधन-संपत्तीच्या वाटपापासून बऱ्याच अंशी वंचित राहिलेल्या स्त्रियांना एकूण विकास प्रारूपात व प्रक्रियेत जाणीवपूर्वक झुकते माप देण्याची गरज होती. स्त्रियांना न्याय देण्याच्या भूमिकेतून सत्ता संरचनेची पुनर्मांडणी व्हायला हवी होती. उलट, आर्थिक विकासाच्या विश्लेषणात लिंगभावाधिष्ठित विषमतेची दखलच घेतली गेली नाही. लिंगभाव (gender), वर्गरचना (class structure) आणि जाति- व्यवस्था (caste) या तीनही घटकांना छेदून जाणारे आर्थिक सुधारणांचे विश्लेषण जसे व्हायला हवे तसे झालेच नाही जसे वाटते. ते न होताच आर्थिक विकास नियोजन केले गेले.

त्यामुळे १९८० नंतरच्या आर्थिक संरचनात्मक बदलांचा स्त्रियांच्या बाबतीत नेमका कसा परिणाम झाला? या संदर्भात रितू दिवाण यांनी चार प्रकारचे विपरीत परिणाम झाल्याचे म्हटले आहे.

अ) राष्ट्रीय उत्पन्नाच्या कल्याणकारी वाटपात अधिक वाटा मिळणे तर दूरच, पण जो वाटा स्त्रियांना आधी मिळत असे त्यांतही निर्विवादपणे घट झाली. म्हणजे स्त्रियांच्या वाट्याला यापूर्वी एकूण साधनसंपत्तीचा जो हिस्सा मिळत असे त्यात तुलनात्मक टक्केवारीत कमी हिस्सा मिळायला लागला.

ब) सामाजिक सेवा (social services), कल्याण-कारी उपक्रम (welfare measures) - उदा. खाद्यान्न वाटप, आरोग्य सेवा, निवारा आणि शिक्षण यांच्यावरील खर्चात लक्षणीय अशी कपात सुरू झाली. त्याचा फटका कष्टकरी महिला आणि त्यांच्या गरजू बालकांना फार बसलाय. विशेष करून ग्रामीण भागात हा विपरीत परिणाम प्रकर्षाने जाणवतो.

क) स्त्रियांच्या रोजगारात घट झाली. म्हणजेच त्यांच्यात बेकारीचे प्रमाण वाढले. विशेष म्हणजे एरव्हीच भारताच्या पारंपरिक समाजात, विशेषत: ग्रामीण जीवनात, श्रमाच्या

आणि उपजाऊ जमिनीच्या बाजारपेठेत लिंगभावावर आधारित भेदाभेद केला जातो. जागतिकीकरण आणि आर्थिक संरचनात्मक बदलांमुळे कष्टकरी स्त्रियांची स्थिती अधिक बिकट झालीय; आणि

ड) हे सर्व प्रतिकूल परिणाम दृश्य स्वरूपात ग्रामीण व शहरातील स्त्रियांच्या आर्थिक व्यवहारांवर, अर्थोत्पादक क्रियांवर होताना दिसताहेत. उदा., महिलांमध्ये दारिद्र्याचे प्रमाण वाढू लागले आहे. त्यामुळे वाढत्या प्रमाणात स्त्रिया किरकोळ, हंगामी स्वरूपाची रोजंदारी-मजुरीची कामे करू लागली आहेत. म्हणजे अर्थोत्पादन व्यवस्थेत संघटित कामगाराला जो औपचारिक दर्जा (formal status) असे, ज्यामुळे त्याला कामाची, मोबदल्याची आणि दीर्घकालीन सुरक्षिततेची शाश्वती/ हमी मिळत असे ती हमी स्त्रियांच्या बाबतीत हळूहळू कमी होऊ लागली आहे. यालाच 'महिलांचे जुजबीकरण (casualisation) किंवा श्रमाचे अनौपचारीकरण (informalisation of labour) होण्याची प्रक्रिया झपाट्याने होऊ लागली आहे.'[५१] असेही म्हटले जाते.

संघटित कामगार-वर्गातून तर महिला कामगारांची पद्धतशीर हकालपट्टी सुरू आहे. जी कामे महिला करीत असत, मग ती उत्पादन यंत्रणेतील-कुटीरउद्योगांतील असोत वा कारखान्यातील असोत, वितरणातील असोत किंवा साध्या देखभालीची कामे असोत, ती सर्व रोजंदारी कंत्राटी पद्धतीने करून घेण्याचे प्रकार आर्थिक संरचनात्मक बदलांमुळे सर्रास सुरू झालेत. वित्तीय, आर्थिक व्यवस्थापन-क्षेत्रात ह्या कामगार कपातीच्या प्रकारांना केवळ मान्यताच दिली गेली नाही तर दीर्घकालीन आर्थिक बचतीचे साधन म्हणून त्यांना प्रतिष्ठाही मिळाली. त्यामुळे ज्या कुटुंबात स्त्रीच कर्ती, कमावती व कुटुंबप्रमुख आहे अशा असंख्य कुटुंबांना व त्या स्त्रियांना मोठ्या अरिष्टाला सामोरे जावे लागत आहे. ग्रामीण भागात तर एकूण कुटुंबां (households) पैकी जवळजवळ एक-तृतीयांश कुटुंबांत स्त्रिया कुटुंबप्रमुख आहेत.[५२] त्यामुळे रोजंदारीतील अनिश्चिततेमुळे त्या दारिद्र्यरेषेखालीच लोटल्या गेल्या आहेत. स्त्रियांमधील वाढत्या दारिद्र्यामुळे आत्महत्या आणि १२-१३ वर्षे वयाच्या मुली वेश्या व्यवसायाकडे वळण्याच्या घटनाही घडताहेत ही चिंतेची बाब आहे. त्यामुळे स्त्री संघटना, स्वयंसेवी संस्थांनी ह्या असंघटित स्त्री कामगारांच्या प्रश्नांवर लक्ष केंद्रित करून त्यांना स्त्री चळवळीच्या मुख्य प्रवाहात आणले पाहिजे. विशेषतः त्यांतील दलित स्त्रियांना आर्थिक लाभ तसेच कुटुंबाच्या आत आणि बाहेर सुरक्षितता मिळवून देण्यानेच महिला सक्षमीकरणाचे खरे उद्दिष्ट साध्य होणार आहे.

स्त्रियांच्या जीवनाचे सामाजिक वास्तव पूर्णतः बदलण्यासाठी उपाययोजना आखताना काही मुद्यांची दखल स्त्री-पुरुष समतेसाठीच्या चळवळीने घेतली पाहिजे.

अ) स्त्री शक्ती आणि मुक्तीचे कार्य प्रबोधनात्मकच आहे असा दृढ विश्वास बाळगला पाहिजे. मात्र प्रबोधन हे सार्वत्रिक स्वरूपाचे म्हणजे सर्वच पातळ्यांवर एकाच वेळी होणे गरजेचे आहे. म्हणजे लिंगभावविषयक संवेदनशीलता (gender sensitivity) ही सर्वच क्षेत्रांत असावी, हा आग्रह असला पाहिजे. स्त्री अर्थार्जन करण्यासाठी जिथे नोकरीस जाते तिथे प्रबोधन करायचे आणि ज्या कौटुंबिक व्यवस्थेत तिला सदैव दुय्यम दर्जाची वागणूक दिली जाते ते कुटुंब मात्र चळवळीचे कार्यक्षेत्र नाही, असे धरून चालणार नाही. एकूण दृष्टिकोनात्मक बदल घडवून आणण्यावर या प्रबोधनाचा भर असावा.

ब) स्त्री-चळवळ, स्त्री-मुक्ती चळवळ म्हणजे स्त्रियांवर होणारे अन्याय, अत्याचार दूर करून त्यांना न्याय मिळवून देण्याचा संघटित प्रयत्न आहे. स्त्री-पुरुष समानतेचा आग्रह धरताना आणि महिलांना न्याय मिळवून देताना चळवळ ही पुरुषविरोधी नाही तर पुरुषप्रधानतेविरोधी आहे, ती मानसिकता रुजविणाऱ्या पुरुषप्रधान संस्कृतीविरोधी आहे ही भूमिका ठळकपणे मांडली जावी. ज्यांना स्त्रीवादी भूमिका पटते अशा पुरुषवर्गाला सहभागी करून घेतल्यास सबलीकरणाच्या चळवळीला गती येईल आणि ती अधिक परिणामकारकही होईल.

क) स्त्री-मुक्तीसंबंधी काही जहालवादी सिद्धांतन करणाऱ्या लेखिकांनी काही प्रमाणात टोकाची भूमिका घेतलेली दिसते. उदाहरणार्थ, शूलामिथ फायरस्टोन यांच्या मते 'स्त्रीला जोपर्यंत प्रजोत्पादना (re-production) पासून मुक्ती नाही, म्हणजे प्रसूतीच्या शारीरिक बंधनातून जोवर तिची सुटका होत नाही तोपर्यंत पुरुषसत्तेचे जोखड तिच्या मानेवरून हटणार नाही'. स्त्री चळवळीतल्या अनेक अभ्यासक संशोधकांना ही भूमिका अतिरेकी वाटते.[५३] कारण जैविकीय (biological) दृष्ट्या स्त्रियांना निसर्गतः लिंगभेदातून मिळालेली जबाबदारी असते.

पण 'मातृत्व' हे लिंगभावाधिष्ठित सामाजिक जडणघडणीचा एक भाग (social construction of gender) असते. तेव्हा चळवळीच्या कार्यात अशी वैचारिक गल्लत होऊ नये.

ड) सर्वसामान्य स्त्रीला सक्रिय राजकारणातील सहभागाचे महत्त्व पटवून दिले गेले पाहिजे. हा सहभाग शिकल्या सवरलेल्या शहरी मध्यमवर्गीय – उच्च वर्णीय महिलांपुरता मर्यादित असता कामा नये. लिंगभावाधिष्ठित सकारात्मक राजकारणाला पर्याय नाही, त्याला सामोरे जाऊन राजकीय वर्तुळातील आव्हाने पेललीच पाहिजेत, अशी धारणा बनल्याशिवाय सबलीकरण किंवा सक्षमीकरण अपूर्णच राहील. त्यामुळे राजकारणातील पुरुषांची मक्तेदारी संपुष्टात आणली गेली पाहिजे. त्याला पर्याय नाही.

इ) सक्षमीकरणासाठी सर्व काही राज्यसंस्थेने (state) करावे; आयोग स्थापावा, महामंडळे काढावीत, आर्थिक तरतुदी कराव्यात, रोजगार उपलब्ध व्हावा यासाठी योजना सुरू कराव्या, हुंडा, हिंसा व लैंगिक छळापासून संरक्षण मिळवून देण्यासाठी कायदे करावे ही भावना कालांतराने मानसिक अपंगत्व निर्माण करीत असते. ग्रामीण सामाजिक परिवर्तनाच्या दृष्टीने १९५१ पासून अर्धे शतक जे जे नियोजन झाले, त्यातून सामुदायिक विकास योजनांपासून हरित क्रांती प्रयोगापर्यंत, आणि स्वस्त धान्य दुकानांपासून तर रोजगार हमी आणि टँकरने पाणी खेड्यांना पुरविण्यापर्यंत सर्व सरकारने करावे ही धारणा गेल्या अर्धशतकात बळावली. राष्ट्रीय उत्पन्नातला न्याय्य वाटा स्त्रियांना मिळावा यासाठी राज्यसंस्थेचा आश्रय घेणे आवश्यक आहे. पण त्यातून परावलंबित्व निर्माण होणार नाही याची ही स्त्री चळवळीने काळजी घेणे गरजेचे आहे. नागरिक समाजाचे (civil society) आपण घटक आहोत आणि त्यांतील स्वयंसेवी संस्था ह्याच खऱ्या अर्थाने महिला सक्षमीकरणाचा कणा असतात हे जाणले पाहिजे.

राजकारणातील सक्रिय सहभाग व विकास योजनांचा लाभ पदरात पाडून घेताना आणि आरक्षणासारखे महत्त्वाचे साधन हाती आल्यानंतरही आपली पाळेमुळे नागरिक समाजातच घट्ट रुजलेली पाहिजेत ही जाण निर्माण झाल्यास महिला सक्षमीकरण शाश्वत (sustainable) स्वरूपाचे होईल असा विश्वास वाटतो.

संदर्भ आणि टिपा

२३. *पी.एफ.आय.*, पूर्वोल्लेखित, पृ. ९-अ, पृ. २१.
२४. *पी.एफ.आय.*, पूर्वोल्लेखित, पृ. २१.
२५. *पी.एफ.आय.*, पूर्वोल्लेखित, टेबल ८, पृ. १९.
२६. ही माहिती विद्यापीठ अनुदान आयोगाच्या उपाध्यक्षांनी पुणे येथे एका मुलाखतीत दिली. पाहा : *दै. सकाळ* (पुणे), फेब्रुवारी १८, २००२, पृ. ५.
२७. के.वी. पवार, *हायर एज्युकेशन इन इंडिया सिन्स इंडिपेंडन्स : रिट्रॉस्पेक्ट अँड फ्यूचर ऑप्शन्स*, नवी दिल्ली : असोसिएशन ऑफ इंडियन युनिव्हर्सिटीज, परिशिष्ट - टेबल क्र. ४.
२८. पवार, पूर्वोल्लेखित, टेबल क्र. ५.
२९. पवार, पूर्वोल्लेखित, टेबल क्र. ६ आणि ७.
३०. कृष्ण कुमार, यांच्या एका व्याख्यानाच्या गोषवाऱ्यातून ही आकडेवारी घेतली आहे. पाहा : *प्राथमिक शिक्षणातील प्रायोगिकता आणि गुणवत्ता विकास* (शिवाजी विद्यापीठ आणि युनिसेफ, मुंबई यांनी ऑगस्ट २३-२४, १९९७ रोजी संयुक्तपणे आयोजित केलेल्या चर्चासत्राचा वृत्तान्त), कोल्हापूर : शिवाजी विद्यापीठ प्रकाशन, डिसेंबर १९९७.
३१. पाहा : *इंडियन एक्स्प्रेस* (पुणे), डिसेंबर २३, २००१.
३२. आर.डी. शर्मा, "क्राइम अगेन्स्ट विमेन", *दि हिंदू*, एप्रिल १५, २००१.
३३. पाहा : *इंडियन एक्स्प्रेस* (पुणे), नोव्हेंबर २५, २००१.
३४. ह्या घटनेच्या तपशिलासाठी पाहा : *दि एशियन एज*, ऑगस्ट १०, २००१.
३५. सिस्टर रानी जोसेफ, "नो राइट टु से 'नो' - व्हायलन्स अगेन्स्ट यंग गर्ल्स", *आय.ए.डब्ल्यू.एस. न्यूज लेटर* (एप्रिल २००१), पृ. १२.
३६. सिस्टर जोसेफ, पूर्वोल्लेखित, पृ. १३-१४.
३७. या सर्वेक्षणाच्या तपशिलासाठी पाहा : आर.डी. शर्मा, "क्राइम अगेन्स्ट विमेन", *दि हिंदू*, एप्रिल ४, २००१.
३८. पाहा : केट मिलेट, *सेक्सच्युअल पॉलिटिक्स*, न्यूयॉर्क-बॅलेन्टाइन बुक्स, १९८०; आणि लीना गणेश, "दि पॉलिटिक्स ऑफ सेक्स", *मिड डे* ('बिग-ब्रेक' पुरवणी), फेब्रुवारी ६, २००२, पृ. 8-I.
३९. लीना गणेश, पूर्वोल्लेखित, पृ. 8-II.
४०. एल.सी. जैन, "को-ऑपरेटिव्ह् ज : ॲन ॲप्रोप्रिएट व्हेहिकल फॉर विमेन्स एम्पॉवरमेंट", पाहा : नित्या राव आणि इतर (संपा.), *साइट्स ऑफ चेंज - दि स्ट्रक्चरल कॉन्टेक्स्ट फॉर एम्पॉवरिंग विमेन इन इंडिया*, नवी दिल्ली : एफ.ई.एस. आणि यू.एन.डी.पी., १९९६, तालिका क्र. २, पृ. ४०५.

४१. या उपसमितीच्या अहवालासाठी पाहा : "अनऑर्गनाईज्ड लेबर इन ॲग्रिकल्चर", *मेनस्ट्रीम*, जानेवारी २, १९८८, पृ. १८-२७.

४२. पाहा : रितु दिवाण, "जेन्डर अँड दि डॉमिनन्ट डेव्हलपमेंट पॅरेडाईम - ए कॉन्सेपच्युअल नोट", (ग्लोबलायझेशन अँड दि ॲकेडेमिया - चॅलेंजेस अँड प्रॉस्पेक्ट् स" या विषयावर के.सी. कॉलेज, मुंबई येथे झालेल्या चर्चासत्रांमध्ये (जानेवारी ११-१२, २००२) सादर केलेला निबंध (अप्रकाशित), पृ. ३.

४३. प्रा. यान ब्रेमन यांनी समाजशास्त्र विभाग-पुणे विद्यापीठात दि. २४ जानेवारी २००२ रोजी दिलेल्या व्याख्यानातील मांडणी व आकडेवारीतून हा तपशिल इथे घेतलेला आहे.

४४. तपशिल आकडेवारीसाठी पाहा : एल.सी. जैन, पूर्वोल्लेखित, तालिका क्र. ६, पृ. ४०८.

४५. *इंडियन एक्स्प्रेस* (पुणे आवृत्ती), सप्टेंबर २४. २०००.

४६. पाहा : विजय चोरमारे यांचा लेख : *दै. सकाळ* (कोल्हापूर आवृत्ती), मार्च ८, २००२.

४७. चोरमारे, पूर्वोल्लेखित.

४८. महिला आरक्षण प्रश्न आणि विधेयकावरील संसदेतील चर्चेचा तपशिल वेळोवेळी वृत्तपत्रांतून प्रसिद्ध झालेला आहे.

४९. "बीजिंग डिक्लेरेशन - १९९५" साठी पाहा : *बीजिंग -यू.एन. फोर्थ वर्ल्ड कॉन्फरन्स ऑन विमेन* (संपा. अनिता आनंद - गौरी साळवी यांच्या साहाय्याने) नवी दिल्ली : विमेन्स फीचर सर्व्हिस, १९९८, पृष्ठे १७-२० आणि २७-३४.

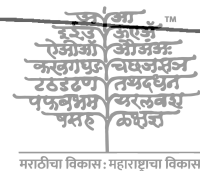
५०. विद्युत भागवत, "राजकीय नेतृत्वात धमक हवी", *रविवार सकाळ* (पुणे आवृत्ती - सप्तरंग पुरवणी), फेब्रुवारी १०, २००२, पृष्ठे १ आणि ७.

५१. रितु दिवाण, पूर्वोल्लेखित, पृ. १ आणि ७.

५२. रितु दिवाण, पूर्वोल्लेखित, पृ. १ आणि ७.

५३. पाहा : शुलामिथ फायरस्टोन, *दि डायलेक्टिक ऑफ सेक्स : दि केस फॉर फेमिनिस्ट रिव्होल्यूशन*, फ्रॉयमोर : पलाडिन १९७३ (पुनर्मुद्रित); तसेच केट मिलेट, पूर्वोल्लेखित (१९८०).







अनुक्रमणिका



गांधीवादी साहित्यविचार

सु.श्री. पांढरीपांडे

'गांधीवाद' या शब्दाच्या बाबतीत सुरवातीलाच थोडासा खुलासा करण्याची गरज आहे. महात्मा गांधींची जीवनदृष्टी अथवा एकूण विचारसरणी अशा काहीशा ढोबळ, व्यापक आणि लवचिक अर्थाने या (गांधीवाद) शब्दाचा या लेखात वापर करण्यात आला आहे. मुद्दाम हे आरंभीच स्पष्ट करण्याचे कारण असे की, 'वाद' हा शब्द उच्चारताच आपल्या मनात एक शिस्तबद्ध, चुस्त, काटेकोर आणि चिरेबंद अशी सैद्धान्तिक चौकट उभी राहते. उदाहरणार्थ, 'साम्यवाद' अथवा 'शास्त्रीय समाजवाद' असे म्हटल्याबरोबर आपल्या मनात द्वंद्वात्मक विरोधविकासवाद, ऐतिहासिक भौतिकवाद, वर्गसंघर्ष, उत्पादनाचे घटक, साधने आणि संबंध इत्यादी चिरेबंद सैद्धान्तिक संकल्पनांनी साकार आणि सुघड झालेले एक विचारशिल्पच जणू उभे राहते. गांधीवाद या शब्दाने असे काही घडत नाही व तसे घडावे अशी येथे अपेक्षाही नाही. याची काही कारणे सांगता येतील. एकतर, एखाद्या क्रांतिदर्शनाचे सिद्धान्तशिल्प उभे करावे अथवा समाजपरिवर्तनाच्या एखाद्या नव्या तत्त्वज्ञानाची तर्ककठोर अशी मांडणी करावी अशी गांधींची भूमिका कधीच नव्हती. तशी क्षमता त्यांच्याजवळ नव्हती असे म्हणणे धाडसाचेच होईल! कारण दक्षिण आफ्रिकेतील तुरुंगवासाच्या दरम्यान मार्क्सच्या कॅपिटलचे वाचन झाल्यानंतर ' या विषयाची याहून अधिक चांगली मांडणी मी करू शकलो असतो' अशा आशयाचे उद्गार गांधींनी काढल्याचे ऐकिवात आहे! त्यामुळे क्षमता नव्हती असे म्हणण्यापेक्षा गांधींच्या प्रतिभेचे वाण आणि वळण त्या स्वरूपाचे नव्हते आणि त्यांच्या मांडणीचा थाटही अगदी वेगळा होता असा निष्कर्ष काढणेच अधिक संयुक्तिक आणि तर्कसंगत ठरेल. या संदर्भात आणखी एका महत्त्वाच्या मुद्याची दखल घ्यायला हवी. सत्य आणि अहिंसा यांचे अधिष्ठान असलेली विचारसरणी किंवा जीवनदृष्टी, भिन्न आणि विरोधी किंवा पर्यायी विचारसरणीच्या बाबतीत स्वभावतः - अगदी गुणसूत्रतः - खुली, अभिमुख आणि स्वागतशील असणे अनिवार्य ठरते. भिन्न, पर्यायी, विरोधी विचारांच्या देवाणघेवाणीतून किंवा परस्परप्रक्रियेतून एका उभयमान्य, सन्मान्य आणि नैतिकदृष्ट्या उच्चतर, लोककल्याणकारी आणि लोकोन्नतिसाधक अशा सत्याचे आकलन आणि त्यानुसार अनुवर्तन ही अहिंसक सत्याग्रहाची प्रक्रिया आहे. हाच तिचा व्यवहार आहे आणि हेच तिचे तात्त्विक-सैद्धान्तिक स्वरूप आहे. हेच तिच्या अस्तित्वाचे प्राणतत्त्व आहे आणि तिच्या प्रयोगाचे, विनियोगाचे आणि विकासाचे गतितत्त्व आहे. सत्याग्रहाच्या संकल्पनेतील ही मौलिकता समजून घेणे आवश्यक आहे. या प्रक्रियेत मानवी विचार-विवेक याला जो अवसर आहे आणि क्रियाशीलता आहे त्याद्वारे मानवी स्वातंत्र्याची बूज राखली गेली आहे; तसेच विवेकाधिष्ठित मानवी स्वातंत्र्य समाज-परिवर्तनकारी अशा मानवी पुरुषार्थाशी जोडण्यात आले आहे. आणि या दोन्ही प्रक्रियांना मूलभूत मानवी ऐक्याचे अस्तर बहाल करण्यात आले आहे. परिणामी मानवी विवेकशक्ती एका पातळीवर मानवाच्या स्वातंत्र्याचे प्रतीक या नात्याने प्रतिष्ठित झाली तर दुसऱ्या पातळीवर तीच विवेकशक्ती परिवर्तनकारी पुरुषार्थाची प्रेरणाही ठरली! आणि या दोन्ही प्रक्रियांतून मानवी जीवनाचे मूलभूत ऐक्य सिद्ध झाले. अशा रीतीने मानवी स्वातंत्र्य, परिवर्तनकारी कर्तृत्व आणि मूलभूत जीवनैक्य या तिन्ही घटकांचा एक परस्परपूरक असा समन्वय गांधींच्या विचारसरणीने साधला, असे दिसून येते. गांधींच्या विचारसरणीचे हे वैशिष्ट्य नीट समजून घ्यायला हवे.

गांधीविचाराचे मूल्यगामित्व

आधुनिक पाश्चात्त्य - म्हणजेच युरोपीय प्रबोधनकालीन तत्त्वज्ञानाच्या अनुषंगाने गांधींच्या या विचारसरणीचा अभ्यास केला तर तिचे महत्त्व आणि तिच्यामधील ऐतिहासिक मौलिकता आपल्या ध्यानात येते. मानवाच्या विवेकशक्तीला कान्टने मानवी स्वातंत्र्याचे अधिष्ठान आणि उगमस्थान मानले. या विवेकशक्तीलाच त्याने मानवी पुरुषार्थाची गंगोत्रीही मानली. परंतु ही मांडणी सिद्ध करीत असतांनाच मानवी विवेकशक्ती आणि मानवी नियती यातील अनुल्लंघ्य आणि अनिवार्य

अनुक्रमणिका

असे द्वैतही (ड्युॲलिटी) त्याला मान्य करावे लागले. त्याच्या मते या द्वैताचे निराकरण अशक्य आहे. यातून मानवी स्वातंत्र्य आणि मानवी पुरुषार्थ यांची सिद्धता झाली हे खरे. गेल्या सुमारे चारशे वर्षांच्या युरोपीय तांत्रिक-वैज्ञानिक प्रगतीच्या पाठीशी कान्टप्रणीत या विचारसरणीची प्रेरणा आहे हेही खरे आहे. मात्र त्याच्या बुडाशी ज्याचा कधीच परिहार होऊ शकणार नाही असे द्वंद्व आणि तज्जन्य संघर्षही आहे हे आपण विसरू शकत नाही. कान्टच्या तत्त्वज्ञानाने हेगेलसमोर हेच खरे आव्हान उभे केले आहे. मानवी स्वातंत्र्य आणि मानवी नियती यांतील द्वंद्वाच्या निराकरणाचे हे आव्हान आहे!

या द्वंद्वाचा परिहार अथवा निराकरण हेगेलने एका वेगळ्याच मार्गाने केले. म्हणजे असे की, त्याने मानवी स्वातंत्र्याची एक निराळीच व्याख्या प्रस्तुत केली. त्याच्या मते मानवी स्वातंत्र्य म्हणजे मानवाची नियतीच्या विकासक्रमाची जाणीव अथवा ज्ञान. याशिवाय त्याच्या मते मानवाच्या स्वातंत्र्याला दुसरा कोणताही अर्थ नाही. मानवी स्वातंत्र्याच्या या विपरीत परिभाषेमुळे स्वातंत्र्य आणि नियतीयांमधील द्वंद्व आणि द्वैत नाहीसे झाले हे खरे. कान्टच्या द्वैतवादी तत्त्वदर्शनाच्या जागी एक अद्वैती तत्त्वदर्शन (मोनिझम्) प्रस्तुत झाले हेही खरे. परंतु त्याच वेळी मानवी स्वातंत्र्य आणि मानवी पुरुषार्थ यांच्या पायात नियतीच्या बेड्या पडल्या आणि त्या दोन्ही वस्तू अर्थहीन ठरल्या हेही तितकेच खरे नाही काय? याउलट, गांधींच्या विचारसरणीने वरील दोन्ही विचारप्रवाहांना कवेत घेऊन त्यांचे उल्लंघन केल्याचे दिसून येते. व म्हणूनच ती त्यांच्या पलीकडे आणि पुढे जाणारी ठरते. गांधींच्या जीवनदृष्टीत विवेकाच्या स्वातंत्र्याबरोबरच कर्मस्वातंत्र्यालाही पुरेपूर वाव आणि संधी आहे. आणि या दोन्ही प्रकल्पांचे मूलभूत अधिष्ठान या नात्याने मानवी जीवनाचे साक्षात, प्रत्यक्ष ऐक्यही या विचारसरणीने प्रतिपादित केले आहे. या विचारात संघर्षाला स्थान नाही असे समजण्याचे कारण नाही. तसेच मानवी स्वातंत्र्य हे केवळ समोर येणाऱ्या समस्यांच्या संदर्भात चांगले-वाईट, भले-बुरे, नैतिक- अनैतिक, श्रेयस्कर-अश्रेयस्कर इतकाच नैतिक निर्णय घेण्यापुरते मर्यादित असे ते स्वातंत्र्य नाही. नवनिर्मिती हादेखील या स्वातंत्र्याकांक्षेचाच एक आविष्कार आहे. सामान्यपणे नवनिर्मितीचे हे स्वातंत्र्य आपण कलेच्या किंवा ललित वाङ्मयाच्या क्षेत्रापुरतेच मर्यादित आहे असे मानतो. परंतु त्याही पलीकडे जाऊन नवी समाजरचना, नवे जग, नवी पर्यायी जीवनशैली यांची निर्मिती आणि त्यासाठी करावे लागणारे प्रयत्न हेदेखील मानवाच्या स्वातंत्र्याकांक्षेचेच आविष्कार आहेत असे का बरे मानायचे नाही? नवनिर्मिती ही कलेच्या प्रांतापुरतीच का बरे मर्यादित समजायची? नवनिर्मितीच्या संदर्भातील या रूढ मर्यादा गांधी-विचाराने नाकारल्या आहेत. नव्या जगाच्या निर्मितीसाठी करावा लागणारा पुरुषार्थ हा गांधींच्या दृष्टीने कलावंताच्या प्रतिभाविष्कारापेक्षा कुठल्याही अर्थाने कमी नाही. उलट, नवनिर्मितीचा पुरुषार्थ जीवनसंघर्षाला कलेचे परिमाण बहाल करतो आणि जीवन आणि कला यांचे एक नवेच नाते निर्माण करतो. आता कलेचा प्रांत प्रत्यक्ष जीवनापासून काहीसा दूर, एका अंतरावर, एका उंचीवर अथवा काहीसा अलौकिक असा राहत नाही. जीवन आणि कला यांतील अंतराय क्षीण होतात आणि कलानिर्मितीच्या क्षेत्रातील कलावंतांची मिरासदारी नाहीशी होऊन ती निर्मितीप्रक्रिया सामान्य माणसाच्या जीवनात दाखल होण्यास अवसर प्राप्त होतो. येशू ख्रिस्ताला गांधींनी 'सर्वश्रेष्ठ' (सुप्रीम) कलावन्त मानले होते. फार काय, स्वतःलादेखील ते कलावंतच मानीत. खोटेपणाने लडबडलेल्या, दांभिक, कृत्रिम आणि दिखाऊ अशा अवडंबराने आणि दिमाखाने हिणकस झालेल्या जीवनापासून संपूर्णपणे मुक्त अशा सहज, उत्स्फूर्त, दंभहीन आणि वैराग्यसंपन्न अशा जीवनातील सुभगता आणि मांगल्य सौंदर्याच्या कोटीत जमा होत असतील तर मीसुद्धा कलावन्तच आहे असे गांधी म्हणत असत. सौंदर्याच्या रूढ कल्पनांहून आपली कल्पना वेगळी आहे आणि त्यामुळे आपण कदाचित हास्यास्पद ठरू याचीही गांधींना जाणीव होती. आणि तरीही स्वतःच्या जीवनातील कलात्मतेविषयी ते ठाम होते! गांधीजींच्या व्यक्तिगत जीवनातील या प्रसादयुक्त कलात्मतेचे आणि सौंदर्याचे साक्षीदार अनेक आहेत. जवाहरलाल नेहरूंचे खालील उद्‌गार या दृष्टीने बघण्यासारखे आहेत : "अपार कष्ट, असीम उद्योगशीलता आणि अपूर्व साहस यांनी युक्त असणाऱ्या गांधींच्या प्रदीर्घ जीवनात कोठेही कठोर स्वर उमटलेला दिसत नाही. उलट, त्यांच्या अनेकविध उद्योगांतून वाढत्या प्रमाणावर एकप्रकारचा स्वरमेळच आढळून आल्याशिवाय राहत नाही... आणि अशाप्रकारे न कळत ते एक कलावंत बनत गेले, जरी त्यांनी आपली जीवनशैली जगरहाटीच्या जीवनरीतीपेक्षा अगदी भिन्नपणे निर्माण केली तरी जीवन





जगण्याची कलाच ते शिकत गेले!" या लेखातील मुख्य प्रतिपादनाच्या संदर्भात गांधींच्या वरील भूमिकेतून मानवी जीवन आणि कला यांच्या परस्परसंबंधाविषयी जे महत्त्वाचे संकेत उपलब्ध होतात ते लक्षात घेण्याची गरज आहे. एकतर, नवनिर्मिती हे मानवाच्या स्वातंत्र्याचेच एक परिमाण आहे. ही नवनिर्मिती ललित कला आणि विदग्ध वाङ्मय यांच्यापुरतीच सीमित असण्याचे कारण नाही. पर्यायी समाजनिर्मिती हा या नवनिर्मितीचाच एक अंश आहे. त्यामुळे या नवनिर्मितीच्या प्रयत्नांना आणि प्रयासांनासुद्धा कलेचे आयाम प्राप्त होणे शक्य आहे. या प्रक्रियेत कलानिर्मिती आपोआपच विशाल आणि व्यापक असे सामूहिक रूप धारण करू शकेल आणि तेवढ्या मर्यादेत सामूहिक जीवन अथवा पुरुषार्थ आणि कलानिर्मिती यातील अंतर कमी होण्याचा संभव नाकारता येणार नाही. हे अंतर पूर्णपणे नाहीसे होईल, अथवा जीवन आणि कला एकरूप होतील आणि कालांतराने कलेचे स्वतंत्र अस्तित्वच शिल्लक राहणार नाही अशी काहीशी हेगेलियन भूमिका या ठिकाणी अजिबात अभिप्रेत नाही. मात्र मानवी जीवन, मग ते वैयक्तिक असो अगर सामूहिक, कलेच्या क्षितिजापासून कायमचे वंचित राहावे असा कुठलाही अभिशाप जीवनाला मिळालेला नाही हेही तितकेच खरे नाही काय? कला ही क्रांतीला - म्हणजे नवनिर्मितीला, नवजीवनाला - प्रेरक ठरू शकते असे आपण नेहमीच मानीत आलो आहोत; मग क्रांतीलाही कलेचे परिमाण लाभू शकते ही गांधीविचाराची देणगी निश्चितपणे चिंतनीय आणि विचाराला नवी दिशा देणारी आहे! आपण असेही मानतो की, श्रेष्ठ कला-कृतीतून तिच्या निर्मात्याला भावलेले सत्य प्रकट होत असते. कदाचित हे संपूर्ण सत्य नसेलही; सत्याचा एक कवडसा मात्र असेल. तरीही ही जाणीव निर्मात्याच्या पातळीवर अगदी विनासायास, पिकलेले फळ गळून पडावे तशी सहज घडलेली नसते. तिच्या मागे अपार आत्मक्लेश, आंतरिक संघर्ष आणि हृदयाची काहिली यांचे एक अग्निदिव्य असते. कलाकृतीमधून प्रकट होणारी सत्यांशाची लखलखती दीपशिखा ही या अग्नि-दिव्याचीच देण असते. यातच त्या कलाकृतीच्या देशकालनिरपेक्ष अशा शाश्वत आकर्षणाचे रहस्यही दडलेले असते! गांधी-विचाराला प्राणभूत असलेली सत्याग्रहाची प्रक्रिया पुष्कळशी अशीच नाही काय? सापेक्ष सत्याकडून उच्चतर असलेल्या निरपेक्ष सत्याकडे होणारे उभयपक्षी आरोहण हे सत्याग्रहाच्या प्रक्रियेचे खरे स्वरूप आहे. विदग्ध आर्तता, अपार आत्मक्लेश, निःसीम करुणा यांचे अग्निदिव्य पार करूनच उपलब्ध होणारी अशी ही एक उभयकल्याणकारी जाणीव आहे. ही प्रक्रिया कशी आणि किती कलात्म असू शकते याचे एक उत्कट आणि हृदय हेलावून सोडणारे उदाहरण म्हणजे हॅरियट बीचर स्टोव्ह या लेखिकेची *अंकल टॉम्स केबिन* ही विश्वविख्यात कादंबरी! सत्याग्रहाच्या प्रक्रियेतील कलात्मतेची अव्यक्त परिमाणे आणि तिच्यातील शोकात्मतेच्या आणि कारुण्याच्या सघन आणि अपार संभाव्यता जर एखाद्या अस्सल प्रतिभावंताने संवेदनशीलतेने हेरल्या आणि हाताळल्या तर किती श्रेष्ठ दर्जाची, जिवाला चटका लावून जाणारी कलाकृती निर्माण होऊ शकते याचे केवळ एक उदाहरण म्हणून येथे *अंकल टॉम्स केबिन*चा उल्लेख केला. या दृष्टीने विचार केला म्हणजे आपल्या हे ध्यानात येते की, गांधींची विचारसरणी स्वभावतःच एक खुली, लवचिक आणि स्वागतशील अशी विचारसरणी असणेच आवश्यक ठरते.

कला आणि नीती

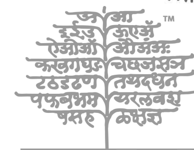
वर कान्ट आणि हेगेल यांचा उल्लेख करण्यात आला आहे. या दोघांनीही अतिशय मौलिक असे कलास्वरूपशास्त्रीय अथवा सौंदर्यशास्त्रीय चिंतन प्रस्तुत केले आहे हे सर्वश्रुत आहे. त्यांचे सौंदर्यशास्त्रीय चिंतन अर्थातच त्यांच्या त्यांच्या जीवनदर्शनाशी निगडित आहे. या दोन्ही दर्शनांपेक्षा गांधीवादी भूमिका कशी भिन्न आहे याचे विवेचनही वर आपण पाहिले. गांधीवादाच्या या वेगळ्या जीवनदृष्टीतून त्या जीवनदृष्टीचे स्वतःचे असे साहित्यशास्त्र किंवा वेगळा कलाविचार आपल्याला मांडता येईल काय, या प्रश्नाचा विचार व्हायला हवा. स्वतः गांधींनी तशी कुठलीही मांडणी केलेली नाही हे तर स्पष्टच आहे. तरीपण त्यांच्या जीवनदर्शनातून कशा स्वरूपाची कलादृष्टी व्यक्त आणि विकसित होऊ शकेल याची कल्पना करणे अवघड नाही.

कान्टच्या मते सौंदर्यानुभवाची कोटीच वेगळी असते. प्रत्यक्ष दैनंदिन जीवनात आपल्याला जे सुखाचे अथवा आनंदाचे अनुभव येतात त्यापेक्षा कलेच्या आस्वादाने मिळणारा आनंद अगदी वेगळा असतो; आणि हे त्याचे वेगळेपण प्रमाणाचे नसून प्रकाराचे म्हणजेच गुणात्मक वेगळेपण असते. या अनुभवाचे नेमके वर्णन करणे शक्य नसले तरी एक गोष्ट

मात्र अगदी खरी की, कलाकृती ही मूलतः निरपेक्ष आणि निर्हेतुक असते. म्हणजे असे की, व्यावहारिक जगातील प्रत्येक कृतीला जसा काहीएक हेतू असतो तसा हेतू - तसे साधनभूत स्वरूप - कलाकृतीचे व कलानिर्मितीचे नसते. तिला काही कमवायचे नसते; मात्र तिचा स्वतःच्या निर्मितीचाच एक स्वयंपूर्ण हेतू असतो हेही तितकेच खरे. अशा रीतीने कलाकृतीमध्ये एकप्रकारचे - कान्टचे शब्द वापरायचे झाल्यास - 'निर्हेतुक सहेतुकत्व' असते. सौंदर्यभावनेचे किंवा सौंदर्यानुभवाचे आणखी एक व्यवच्छेदक वैशिष्ट्य म्हणजे ती मानवव्यापी अथवा वैश्विक असते. तसेच कलानुभवाच्या तळाशी जी संवेदनशीलता असते तिथे मूलतः नैतिक संवेदनशीलताच असते. अशा रीतीने कलेचे जग लौकिकभिन्न असले तरी कलेचा आणि मानवी नीतीचा संबंध आपल्याला मान्य करावाच लागतो. कान्टची ही भूमिका त्याच्या तात्त्विक विचाराशी आणि त्याच्या नीतिविचाराशी कितपत सुसंगत आहे या प्रश्नाचा येथे संबंध नाही. आपल्या दृष्टीने येथील अधोरेखित करावा असा मुद्दा हा आहे की या ठिकाणी नैतिक प्रेरणा ही मानवी संवेदनशीलतेतून – म्हणजेच भावनेतून - विवेक शक्तीमधून नव्हे – प्राप्त होऊ शकते, अशी भूमिका कान्टने घेतली आहे. सौंदर्यभावनेप्रमाणेच मानवी चित्तात एक भव्योदात्ततेची भावनाही असते, असेही कान्टने मानले होते. अखिल मनुष्यमात्रात आढळून येणारी ही भावना प्रत्यक्ष अनुभवाशी निगडित नाही. ती अनुभवपूर्व अशी संवेदना आहे. आपल्यासमोर पसरलेल्या विश्वाच्या विशाल, विराट, अनादी-अनंत अशा पसाऱ्याच्या अस्फुट आणि आंतरिक अशा भानातून मानवी अंतरंगात जी एक काहीशी कातर अशी शरण्यवृत्ती आणि विश्रब्ध विनम्रता आपोआप उदयाला येते त्या मनोवस्थेला कान्टने भव्योदात्तता असे नाव दिले आहे. मानवी कलानुभवाशी जसा सौंदर्यभावनेचा संबंध आहे तसाच तो या भव्योदात्ततेशीही आहे; आणि या दोन्ही भावनिक जाणिवांचा मानवी नीतीशी अथवा नैतिक संवेदनेशी संबंध आहे. म्हणजे भावानुभव किंवा भावनिक जाणिवेतून येथे सदसद् विवेकाची, नीतीची, भल्याबुऱ्याची, कर्तव्याकर्तव्यतेची जाणीव निर्माण होते. 'प्रेमामधून सदसद् विवेकाचा जन्म होतो' अशा आशयाचे शेक्सपियरचे एक सुनीत आहे. तीच ही विचारसरणी आहे. कलानुभवाच्या संबंधातील कान्टची ही विचारसरणी अपवादात्मक आहे असे समजण्याचे काहीच कारण नाही. थेट प्लेटो आणि ॲरिस्टॉटलपासून तर टॉलस्टॉय आणि रस्कीनपर्यंत या विचाराची एक परंपराच आपल्याला दाखविता येते. कलेच्या संदर्भातील ही विचारसरणी गांधींना सहजच मान्य झाली असती. टॉलस्टॉय आणि रस्कीन यांच्या विचारांचा गांधींवर जो सखोल प्रभाव होता तो सर्वश्रुतच आहे. टॉलस्टॉयच्या *व्हॉट इज आर्ट?* या प्रसिद्ध ग्रंथाचा गांधींनी आग्रहाने गुजराथीत अनुवाद करवून घेतला, आणि रस्कीनच्या *अन् टु धिस लास्ट* या पुस्तकाचा स्वतःच केला!

पाश्चात्त्य विचार आणि गांधी

एक मुद्दा या ठिकाणी आवर्जून स्पष्ट केला पाहिजे. प्लेटोपासून तर थेट रस्किनपर्यंत ज्या पाश्चात्त्य परंपरेचा नुकताच उल्लेख करण्यात आला त्या परंपरेचा गांधींच्या प्रकृतीच्या, व्यक्तित्वाच्या, जीवनदृष्टीच्या अगर प्रतिभेच्या मूलभूत जडणघडणीवर प्रभाव पडला होता असे येथे अजिवात म्हणावयाचे अथवा सुचवावयाचे नाही. सॉक्रेटिसाला गांधींनी पहिला सत्याग्रही म्हटले; टॉलस्टॉय काय, रस्किन काय, थोरो काय किंवा प्रत्यक्ष 'डोंगरावरील प्रवचन' काय, या सर्वांचा गांधींवर प्रभाव होता. तरीदेखील त्यांची जी मूलभूत, आंतरिक जडणघडण होती तिचे अधिष्ठान आणि प्रेरणास्थान भारतीय आध्यात्मिक परंपरेचे - विशेषतः येथील भक्तिमार्गी अथवा भागवतधर्मी प्रवाहात या परंपरेचे जे रूप व्यक्त झाले आहे त्या रूपाचे गांधींचे स्वतःचे वैशिष्ट्यपूर्ण आणि सर्जनशील असे आकलन हेच आहे. समाजातील रंजल्यागांजल्यांविषयीच्या ममत्वभावाला अथवा आपुलकीलाच या परंपरेने साधुत्व आणि सदाचार मानले; आणि प्रेम आणि करुणा यांच्या साह्याने 'दुरितांचे तिमिर जावो' आणि 'जिवांचे मैत्र घडो' अशी उदात्त आणि उत्कट आकांक्षा उरी बाळगली. आपल्या सृजनशील आणि समन्वयशील अशा प्रज्ञेच्या साह्याने या परंपरेशी उत्स्फूर्तपणे एकरूप झालेल्या गांधींसारख्या व्यक्तीला संवेदनशीलता आणि सदसद् विवेक, सदाचार अथवा नीती यांतील प्रेरक आणि पूरक नाते उमजण्यासाठी पश्चिमेकडे डोळे लावून बसण्याची मुळीच गरज नव्हती हे सूर्यप्रकाशाइतके स्पष्ट आहे. अर्थात ही परंपरादेखील गांधींनी जशीच्या तशी स्वीकारली नाही हा मुद्दा वेगळा. त्या परंपरेलाही त्यांनी सामूहिक पुरुषार्थाच्या गतिशीलतेचे एक नवे परिमाण दिले; करुणेला कृतिशीलतेचा आयाम दिला आणि करुणेला क्रांतीचे





साधन केले! गांधींचे हे योगदान जसे समन्वयप्रधान आणि सर्जनशील होते तसेच ते अभूतपूर्वही होते. तात्पर्य हे की, गांधींवरील पाश्चात्त्य विचारांच्या प्रभावाचा विचार करताना त्यांच्या प्रतिभेच्या मूलभूत जडणघडणीचे हे रूप विसरता कामा नये. पाश्चात्य वैचारिक प्रभावांचा गांधी ज्या वेळी उल्लेख करीत त्या वेळी एका अर्थाने भारतीय परंपरा देश-काल आणि संस्कृतिसापेक्ष नसून तिच्यात विश्वात्मतेची बीजे आहेत हे जणू स्पष्ट व्हावे यासाठी त्या परंपरेला पुष्ट करणारे अथवा बळ देणारे घटक गांधी साक्षेपाने लक्षात घेत असत. अर्थात येथेही त्यांची समन्वयशाली प्रतिभा आपल्यापरीने कार्यरत होतीच.

गांधीवादी मांडणी

या पार्श्वभूमीवर गांधीवादाच्या अनुषंगाने आपल्याला जीवन आणि कला यांच्या परस्परसंबंधाची काही एक नवी मांडणी करता यावी. ही मांडणी दोन अंगांनी करावी लागेल. एकतर प्रत्यक्ष जीवनातील कलेचे परिमाण अथवा आयाम. या संकल्पनेचाही पुन्हा आपल्याला दोन अंगांनी विचार करता येईल. क्रांती किंवा समाजपरिवर्तनाच्या प्रक्रियेतील कलेचे स्थान व परिमाण; आणि भव्या समाजरचनेतील कलेचे स्थान व परिमाण. प्रत्यक्ष जीवन जगत असताना ते वेगवेगळ्या अंगांनी कलात्म कसे होईल याचा विचार वरील दोन्ही मुद्यांमध्ये अध्याहृत आहे. यांपैकी पहिल्या मुद्याचा विचार प्रथम करू. सत्याग्रह हे गांधींचे समाजपरिवर्तनाचे साधन होते. ही प्रक्रिया नेमकी कशी घडते? एकतर सत्याग्रही व्यक्तीच्या दृष्टीने सत्याग्रह हा एक उभयपक्षी सत्याचा शोध असतो आणि एका सापेक्ष सत्याकडून निरपेक्ष सत्याच्या दिशेने ती वाटचाल असते, या वाटेवरील वाटसरूला अर्थातच काही पथ्ये पाळावी लागतात. नि:शेष अनासक्त चित्त, अनाग्रही वृत्ती आणि नि:सीम आत्मक्लेषाची, अगदी आत्मसमर्पणाची तयारी ही या वाटेवरील पांथस्याची शिदोरी. तर्क आणि विवेक यांच्यावर आधारलेले सगळे युक्तिवाद थकल्यानंतरच निर्माण होणारी ही अवस्था आहे. सगळ्या निहित स्वार्थांपासून संपूर्णपणे मुक्त असणारी अशी ही अवस्था. व्यापक मानवीय हिताच्या प्रस्थापनेसाठी अत्यंत नि:स्पृहपणे आणि अनासक्त वृत्तीने प्रतिस्पर्ध्याच्या भावनेला करण्यात येणारे ते एक उत्कट असे आवाहन आहे. त्या भावनिक आवाहनाचा बावनकशी अस्सलपणा त्या सत्याग्रही व्यक्तीच्या तप:पूत आत्म-विसर्जनाच्या सिद्धतेतून आणि अपार करुणेतून व्यक्त होत असतो. आत्मसंरक्षक अशा तार्किक युक्तिवादाच्या कृत्रिम तटबंद्या यामुळे जणू विरघळून जातात आणि एका भावनिक आवाहनाच्या प्रभावातून निहित स्वार्थांच्या पलीकडचे व्यापक, निरपेक्ष सत्य काळोखात वीज चमकावी तसे प्रतिस्पर्ध्याच्या चित्ताकाशात चमकून जाते. सत्याच्या भानाचा तो एक क्षण सारेकाही बदलून टाकण्यास पुरेसा असतो. ही सगळी प्रक्रिया संवेदनशीलपणे समजून घेतली तर आपल्या हे लक्षात येते की, ॲरिस्टॉटलने ज्याला 'कॅथार्सिस' म्हटले त्या प्रक्रियेशी हिचे जवळचे नाते आहे. विरेचन, उन्नयन आणि उच्चतर सत्याची जाणीव हे कॅथार्सिसचे मुख्य घटक आहेत. या तिन्ही घटकांच्या तळाशी उत्कट भावनिक आवाहन आहे. या प्रक्रियेमुळे रसिकाच्या मनात एक नवी जाणीव उदयाला येते. आतापर्यंतच्या सगळ्या घटनांचा रोख बदलतो. एक नवा उजागर होतो. आणि चित्ताच्या काहीशा निर्विकल्प अशा अवस्थेत मानवी जीवनाचे एक शाश्वत सत्य जाणिवेच्या कक्षेत दाखल होते. भावना, विवेक आणि नीती यांचा या जाणिवेत मिलाफ झालेला असतो. द्वंद्वे समाप्त झालेली असतात. मागे म्हटल्याप्रमाणे सत्याग्रहाच्या प्रक्रियेतही असेच घडत असते. क्रांतीच्या प्रक्रियेतील 'कॅथार्सिस' म्हणजे सत्याग्रह!

तेव्हा सत्याग्रही संघर्षाचे एक विशिष्ट स्वरूप आणि रीत आहे; तसेच त्यामागे एक तात्त्विक भूमिका आहे. हे तिन्ही घटक व्यक्त करणारी वाङ्मयीन मूर्ती कशी असेल? कलेत, साहित्यात या संघर्षाचा आविष्कार कसा होईल? या प्रश्नांची उत्तरे आपल्याला कल्पनेनेच द्यावी लागतील. कुठलीही साचेबंद अशी चौकट अथवा ठोकळेबाज समीकरण येथे लागू पडणार नाही हे तर स्पष्टच आहे. मार्क्सवादी साहित्याचा कधीकधी जसा ठोकळेबाजपणाने विचार करण्यात येतो तसा येथे करण्याला वावच नाही. असे असले तरी गांधीवादी संघर्षाच्या मूळ बैठकीसंबंधी आपण निश्चितपणे काही एक भूमिका स्वीकारू शकतो असे वाटते.

संस्कृती आणि साहित्य

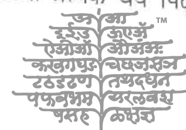
या दृष्टीने येथे एक मुद्दा लक्षात घेतला पाहिजे. कला किंवा साहित्य हे मुळात मानवी संस्कृतीचे एक अभिन्न असे अंग असते; व त्या दृष्टीने कला अथवा साहित्य हे सार्वजनिक

असते; असायला हवे. प्रत्येक संस्कृती ही अर्थपूर्ण अशा सार्वजनिक, सर्वमान्य आणि शाश्वत अशा प्रतीकांचा एक संघात अथवा संघटन असते. यातून प्रत्येक समाजाचे आपल्या व्यामिश्र, गोंधळात टाकणाऱ्या, तुटक आणि विसंगतीने भरलेल्या जगत्प्रत्ययाला शाश्वत अर्थाचे एक कोंदण किंवा चौकट दिलेली असते आणि त्याद्वारे जीवन अर्थपूर्ण आणि आशयसमृद्ध करण्याचा त्याने आपल्यापरीने प्रयत्न केलेला असतो. भूत, वर्तमान आणि भविष्य या मानवी अनुभवांच्या तिन्ही परिमाणांना अर्थपूर्ण करणारी कोणती एक प्रक्रिया अथवा वस्तू असेल तर ती म्हणजे संस्कृती! यातूनच मानवी जीवनाच्या सर्व अंगांना अर्थाचे अस्तर लाभते; आकांक्षांना ध्येयाचे क्षितिज प्राप्त होते आणि जीवननिष्ठांना अधिष्ठान! त्यामुळेच सर्वसामान्य भारतीय व्यक्तीच्या लेखी गंगेचे पाणी म्हणजे हायड्रोजन वायूचे दोन अणू आणि प्राणवायूचा एक अणू यांची वैज्ञानिक संपृक्तता नसून ती 'स्वर्गारोहणवैजयंती' आहे! सर्वश्रेष्ठ साहित्यातून आणि कलेतून त्या त्या समाजाने आपल्या शेकडो-हजारो वर्षांच्या वाटचालीत विकसित केलेल्या आणि जोपासलेल्या जीवननिष्ठा आणि जीवनमूल्ये आणि उराशी बाळगलेले जीवनादर्श आणि जीवनाकांक्षा सगुण, साकार आणि रसात्मकतेने सजीव झालेल्या असतात. तसेच या वाङ्मयातून त्या संस्कृतीला आणि समाजाला नव्या जाणिवांचे आणि भानाचे क्षितिज लाभत असते. रामायण, महाभारत यासारख्या महाकाव्यांविषयी समाजमनात जे चिरंतन आकर्षण आपल्याला दिसून येते त्याचेही हेच कारण सांगता येईल. अशा महाकाव्यांमधून भावना आणि विवेक यातील सर्वसामान्य दैनंदिन जीवनात अनुभवाला येणारे द्वंद्व संपुष्टात आलेले असते आणि एका समग्रतायुक्त अशा आस्वादप्रक्रियेतून जगाचे एक वेगळे, अन्तःस्फूर्त भान उदयास येत असते. अशारीतीने श्रेष्ठ साहित्य हे मानवी आत्मज्ञानाचे साधनही असते आणि माध्यमदेखील असते. कलावंतासाठी ते साधन असते; समाजासाठी ते माध्यम असते! हाच विचार गांधींनी खालील शब्दांत व्यक्त केला आहे. "मानवनिर्मित कलांना, कलाकृतींना मौलिकता प्राप्त होते; नाही असे नाही. मात्र ती केव्हा? ज्या वेळी त्यांचा उपयोग मनुष्याच्या आत्म्याला स्वतःचे अंतरंग शोधण्याला होतो तेव्हाच! एरवी नव्हे."

कलेतून जीवनैक्याचा प्रत्यय

गांधीच्या दृष्टीने मानवाचे आणि विश्वाचे अंतरंग एकच आहे आणि त्याचे मूलद्रव्य करुणा आणि प्रेम हेच आहे. त्यालाच ते अहिंसा म्हणत. त्यांच्या 'जीवनैक्यवादी' (युनिटी ऑफ लाइफ) विचारसरणीचा हाच खरा अर्थ आहे. सगळ्या श्रेष्ठ वाङ्मयातून वेगवेगळ्या तऱ्हांनी का होईना, हाच मूलभूत जीवनैक्याचा सखोल, चिंतनगर्भ असा प्रत्यय येत असतो. कलाकृतीच्या आलंबनपरत्वे कधी हा प्रत्यय अंमळ शोकात्म असेल तर कधी तरंगहीन आनंदाचा असेल. मात्र अंतरंग प्रत्यय या मूलभूत एकात्मतेचा, अभंगत्वाचा, अद्वैताचा अथवा जीवनैक्याचा असतो. म्हणून गांधीवादी साहित्यातील संघर्ष या पार्श्वभूमीला अनुरूप असाच असणे आवश्यक आहे. म्हणजे असे की, आता संघर्ष हे मानवी जीवनाच्या विकासाचे अथवा प्रगतीचे गतितत्त्व राहत नाही. संघर्षच उरत नाही असा याचा अर्थ नाही. मात्र संघर्ष हे जसे जीवनाचे शाश्वत सत्य नाही तसेच ती मानवाची चिरंतन आकांक्षाही नाही, या भानामधून संघर्षाच्या वस्तुस्थितीचे आकलन करण्याची गरज असते. तो लुटावा, नाहीसा व्हावा, त्याचे निराकरण व्हावे ही मूलभूत आकांक्षा आहे. संघर्षाचे विसर्जन होईल, संवादाचा आणि समन्वयाचा उदय होईल अशी कलात्मक अथवा वाङ्मयीन प्रक्रिया येथे अभिप्रेत आहे. अर्थात संघर्षाचे विसर्जन, संवादाचा उदय आणि त्यामधून निष्पन्न होणारे सत्याचे नवे भान हा वाङ्मयीन व्यापारातील एक अत्यंत उत्कट असा भावनिक अनुभव आहे. कलाकृतीमधील जो प्रवक्ता (प्रोट्यागोनिस्ट) आहे त्याच्या व्यक्तिगत नियतीशी त्याचा प्रत्यक्ष संबंध असण्याचे कारण नाही. म्हणजे असे की, प्रवक्त्याचा शोकान्त झाला असला तरी संघर्षाच्या विसर्जनाचा आणि संवादाच्या सर्जनाचा अथवा उदयाचा जो भावनिक अनुभव आहे, त्याचे खरे महत्त्व आहे. कलाकृतीतील मध्यवर्ती आशयाच्या अनुषंगाने इतर भावनिक जाणिवांच्या पुसटछटा या मूळ अनुभवांच्यासोबत चित्तात तरळतीलही. मात्र त्या जाणिवा आनुषंगिक असतील; कलानुभवाचे मूळ स्वरूप ते नव्हे.

अशा स्वरूपाचा, मन हेलावून सोडणारा, उत्कट कलानुभव देणारी एक कलाकृती म्हणून हॅरियट बीचर स्टोवच्या *अंकल टॉम्स कॅबिन* या विख्यात, अजरामर कादंबरीची येथे आठवण होते. पराकोटीच्या शारीरिक यातना आणि छळ होत असतानाही, त्याच्या रक्ताचा प्रत्येक थेंब पिळून बाहेर





काढला जात असतानाही टॉम आपल्या निष्ठांचा आणि व्रिदाचा त्याग करीत नाही किंवा कॅसी आणि इथेलिन कुठे लपून बसल्या आहेत हेही सांगत नाही. त्याला ते ठाऊक असते. आणि त्याच्या गोऱ्या मालकाला तसे तो स्पष्टपणे सांगतोही : "मालक! मला ते माहीत आहे पण मी ते आपल्याला प्राण गेले तरी सांगणार नाही." आणि अखेरीस असह्य छळ आणि यातना भोगीत टॉमचे प्राण जातात. कथानकाच्या सर्वोच्च बिंदूवर घडून येणारा हा उत्कट क्षण एकप्रकारे टॉमच्या विशुद्ध, धर्मपरायण व्यक्तिगत जीवनातील ईश्वरी साक्षात्काराचाही क्षण ठरतो. मृत्यूच्या पूर्वी एका अननभूत, प्रशांत समाधानाचा त्याच्या चित्तात उदय होतो. मन निःशेषपणे निर्द्वंद्व, निर्विष आणि द्वेषरहित होणे आणि त्याच्या रक्ताचा प्रत्येक थेंब शोषून घेणाऱ्या लेग्रीलाही तो क्षमा करतो. पण याहूनही अधिक अन्तःकरणाला स्पर्श करणारी घटना म्हणजे सॅम्बो आणि किंबो हे जे अक्षरशः पाषाणाचे हृदय घेऊनच जणू जन्मास आलेले, टॉमवर अनन्वित अत्याचारांचा वर्षाव करणारे लेग्रीचे दोन गुलाम त्यांच्या हृदयाला करुणेचा पाझर फुटावा आणि आपण केलेल्या कर्माचा त्यांना पश्चात्ताप व्हावा ही घटना! मात्र घटनांचा हा क्रम येथेच थांबत नाही. कादंबरीच्या अगदी अखेरच्या पर्वात जॉर्ज शेल्वी (जुन्या मालकाचा मुलगा) त्याच्या सर्व गुलामांना मुक्तीची प्रमाणपत्रे देतो आणि त्यांना उपजीविकेसाठी वाऱ्यावर सोडून न देता स्वतःच्याच इस्टेटीवर नियमित, वेतनभोगी, स्वतंत्र श्रमिक म्हणून त्यांना आग्रहाने कायम ठेवतो! हे सगळे वाचीत असताना वाचकाच्या मनाला चटका लावणाऱ्या टॉमच्या दुःखान्ताचा वाचकाला काही विसर पडलेला नसतो. ते दुःख तसेच असते आणि तरीही एका नव्या जीवनाची - स्वतंत्र आणि मुक्त जीवनाची - चाहूल वाचकाला मिळत राहते. अशारीतीने आत्मक्लेश आणि अंतिम आत्मसमर्पण, त्याने प्रेरित झालेला पश्चात्ताप, त्या नंतरचे हृदयपरिवर्तन आणि अखेरच्या पर्वातील एका मुक्त, अस्मितासंपन्न आणि श्रमनिष्ठ नवजीवनाची पहाट अशा तिन्ही पायऱ्या या कादंबरीमधून आपल्याला अत्यंत उत्कटपणे जाणवतात. हा सगळा प्रवास गांधीवादी विचाराला किती जवळचा आहे हे मुद्दाम स्पष्ट करण्याचीसुद्धा गरज नाही. गांधीवादी जीवनदृष्टीने प्रभावित झालेला आणि अस्सल, विदग्ध प्रतिभेचे वरदान लाभलेला एखादा कलावंत या कोटीची, अजरामर कलाकृती निर्माण करू शकतो याविषयी दुमत होण्याचे काही कारण दिसत नाही.

संघर्षाचे स्वरूप

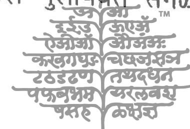
गांधीवादी विचारसरणीला मान्य होऊ शकेल अशा वाङ्मयीन संघर्षाची रूपे एक किंवा अनेक प्रकारची असू शकतील, अशी आपण कल्पना करू शकतो. या संबंधातील मुख्य अपेक्षा इतकीच असेल की, संघर्षाचे विसर्जन अथवा निराकरण - निदान निराकरणाची आकांक्षा आणि उभयपक्षी आरोहक अशा संवादाचे सर्जन अथवा निर्मिती - निदान निर्मितीची आकांक्षा - यांचा उत्कट भावनिक प्रत्यय त्या कलाकृतीतून साकार व्हायला हवा! विख्यात नाटककार जियां अनुई याचे *बेकेट* या दृष्टीने बघण्यासारखे आहे. कँटरबरीचे चर्च हे इंग्लंडमधील सर्वोच्च धर्मपीठ. या धर्मपीठाचा प्रमुख बिशप बेकेट हा मुळात इंग्लंडचा राजा आठवा हेन्री याचा अत्यंत जवळचा, विश्वासातला मित्र आणि सेवक. वस्तुतः बिशपच्या पदावर त्याची नेमणूक करण्यातही राजाचा एक अन्तस्थ हेतू होता. धर्मसत्ता आणि राज्यसत्ता यांतील युरोपीय संघर्षामुळे राज्यकारभारात अनेक कटकटी निर्माण होत. आपला विश्वासू मित्रच जर धर्मपीठाचा सर्वाधिकारी झाला तर या कटकटी कायमच्या बंद होतील अशी आशा हेन्रीच्या मनात होती. मात्र त्या पदावर एकदा नेमणूक झाल्यावर आणि बिशपची पवित्र वस्त्रे अंगावर चढविल्यावर आपल्या नव्या धार्मिक उत्तरदायित्वाचे एक नवे भान आणि त्यासोबत येणारी प्रामाणिक धर्मनिष्ठा आणि ईश्वरशरणता यांचा बेकेटच्या जीवनात सावकाशपणे उदय होऊ लागतो. 'मी इंग्लंडच्या चर्चची जबाबदारी माझ्या शिरावर घेतली आहे व त्यासाठी कुठल्याही त्यागाची माझी तयारी आहे' असे एक आंतरिक सामर्थ्य बेकेटमध्ये विकसित होते. हेन्रीने बेकेटकडून केलेल्या सर्व अपेक्षा धुळीला मिळतात आणि याचा काटा काढल्याखेरीज आपली राज्यसत्ता निष्कंटक होणार नाही याची हेन्रीला मनोमन जाणीव होते. मारेकरी पाठविले जातात. चर्चच्या प्रार्थनेची वेळ असते. मारेकरी चर्चमध्ये येतील याची बेकेटला पूर्ण कल्पना असते. पण ईश्वराच्या दरबारात कुणालाच मनाई करायची नाही, या उत्कट धर्मश्रद्धेने चर्चची दारे तो बंद करू देत नाही. आणि अखेरीस अत्यंत शांतचित्ताने, धीरोदात्तपणे, पूर्णपणे द्वेषरहित अशा मनाने आणि निर्द्वंद्व

अशा मनोवस्थेत तो मारेकऱ्यांच्या प्राणघातक हल्ल्यास सामोरा जातो! खरे म्हणजे मारेकऱ्यांचे अस्तित्व त्याच्या लेखीही नसते. उत्कट आणि अस्सल भक्तिभाव आणि उत्तरदायित्वाची जाणीव व्यक्तीच्या जीवनात किती पराकोटीचे अन्तर्बाह्य परिवर्तन घडवून आणू शकते याचे बेकेट हे मनाचा ठाव घेणारे उदाहरण आहे. अहिंसा, मग ती येशूची असो अथवा गांधींची, तिचा खरा अर्थ येथे विलक्षण भावोत्कटपणे व्यक्त झाला आहे. आपल्या निष्ठांसाठी हृदयपरिवर्तनाच्या आकांक्षेने आत्मसमर्पण या सत्याग्रही श्रद्धेचेही हे एक उत्कट उदाहरण आहे. आणि हृदयपरिवर्तन होत नाही असेही नाही. निदान आपल्या कर्माचा तीव्र पश्चात्ताप हेन्रीला झाल्याशिवाय राहत नाही. गुपचुप का होईना, सारे दरवाजे बंद करून का असेना, राजा आठवा हेन्री-इंग्लंडचा शक्तिशाली बादशहा, आपण केलेल्या पापाची शिक्षा म्हणून स्वतःच्या उघड्या अंगावर चामड्याचे फटके मारून घेतो! बेकेटमधून मिळणारा विलक्षण, उत्कट भावानुभव अनेकपदरी आहे खरे; आणि तरीही कुठल्याही संवेदनशील, जाणकार रसिकाला हा भावानुभव गांधींची आठवण करून दिल्याशिवाय राहत नाही. बेकेट आणि गांधी यांच्या मृत्यूमधील साम्यसुद्धा किती लक्षणीय आहे!

गांधीवादी संघर्षाचे वाङ्मयीन रूप

समूहाचा सहभाग हा गांधींच्या सत्याग्रहाचा एक अतिशय महत्त्वाचा घटक होता. हा सहभाग संख्येच्या अंगाने जसा विशाल असणे आवश्यक आहे तसाच तो गुणशः व्यापकदेखील असला पाहिजे यावर गांधींचा कटाक्ष होता. समाजातील सगळे वर्ग आणि स्तर आपसातील भेदभाव विसरून जर संघर्षात सामील झाले तरच ती चळवळ खऱ्या अर्थाने जनआंदोलन ठरत असते. म्हणून सर्व जातीजमातीचे स्त्री-पुरुष, आबालवृद्ध ज्यात सामील होऊ शकतील असेच स्वरूप संघर्षाला द्यायला हवे. असा संघर्ष आपोआपच अहिंसक असणे आवश्यक होऊन जाते. परंतु गांधींच्या दृष्टीने या संघर्षाचे प्राणतत्त्व जर कोणते असेल तर ते म्हणजे व्यक्तिगत आणि सामूहिक पातळीवरील भयमुक्त चित्त. भयमुक्ती अथवा निर्भयता ही गांधीवादाच्या दृष्टीने सगळ्या मुक्ताची पहिली पायरी आहे. भयमुक्त चित्त हेच खऱ्या अर्थाने अहिंसक चित्त असू शकते. भयाने ग्रासलेल्या मनात अहिंसेला प्रवेश करण्यासाठी जागाच नसते. त्यातून फक्त भयजन्य हिंसाच निर्माण होऊ शकते. तेव्हा सामूहिक- विशाल नि व्यापक वीरता हा गांधींच्या सत्याग्रही दर्शनाचा एक अविभाज्य भाग आहे. त्यामुळेच याचा वैशिष्ट्यपूर्ण असा आविष्कार हे गांधीवादी साहित्यासमोरचे एक महत्त्वाचे आव्हान आहे.

जॉन स्टाइनबेक या अमेरिकन कादंबरीकाराच्या *दि मून इज डाउन* या लहानशा-अवघ्या शंभर- सव्वाशे पानांच्या परंतु अतिशय परिणामकारी - कादंबरीची सहजच आठवण होते. मुख्यतः खाणकामगारांची वस्ती असणारे एक लहानसे गाव. त्यातील साधेसुधे, निष्कपट लोक. आपसात गोडीगुलाबीने, मिळूनमिसळून आनंदाने राहणारे. गावातील लोकांसारखाच साधासुधा, निष्कपट मनाचा गवाचा मेयर. गावच्या लोकांवर जिवापाड प्रेम करणारे आणि त्यांचे प्रेम लाभलेले एक विलक्षण व्यक्तित्व! मेयरच्या शाळेपासूनचा मित्र - डॉ. विंटर - गावकरी आणि मेयर यांच्यावर सारखेच प्रेम करणारा जनतेविषयी कळवळा असणारा एक जणू साधुपुरुष. असे एक इवलेसे गाव. पण त्याला जणू दृष्ट लागते आणि अवघ्या काही तासांच्या अवधीत एक स्वतंत्र गाव परकीय सत्तेच्या घशात जाते. काय घडले, कसे घडले, केव्हा घडले हे कुणाच्या लक्षातच येत नाही. मात्र जसजसे दिवस जातात तसतसे, हळूहळू का होईना, त्या साध्यासुध्या लोकांना वस्तुस्थितीची जाणीव होऊ लागते. काय घडले आहे, ते कसे घडले असावे याचे सूक्ष्म धागेदोरे प्रत्येक व्यक्तीच्या मनात स्वतंत्रपणे जुळू लागतात. आपल्या दृष्टीस न पडणारा आपला मेयर नजरकैदेत तर नसेल ना? अशी शंकाही मनाला चाटून जाते. आणि आपल्या मेयरला आक्रमकांनी ओलीस ठेवले असून लोकांनी सुरू केलेला प्रतिकार थांबवण्याचे त्याने आवाहन करावे असे त्याच्यावर दडपण आणले जात आहे आणि तसे न केल्यास त्याला गोळी घालून ठारही करण्यात येऊ शकते अशी कुणकुण ज्या वेळी झिरपते त्या वेळीही ती बातमी एकाने दुसऱ्याला, त्याने पलीकडच्याला अशा अदभूत पद्धतीने क्षणार्धात गावभर पसरते. आणि त्यासोबत मेयर प्राण देईल पण आवाहन करणार नाही अशी एक मनोमन श्रद्धाही जनमानसात घर करून असते. एकदा प्रतिकार करायचे ठरले की त्याच्याही किती परी! मेयरच्या वाड्यातील स्वयंपाकी आणि दायीपासून तर गावातल्या शाळकरी मुलांपर्यंत सगळेच्या सगळे





आपल्यापरीने त्या प्रतिकारात निर्भयपणे सामील! मृत्यूला हसतखेळत सामोरे जाणाऱ्या या निष्कपट निर्भयतेचे जे दर्शन प्रत्यक्ष मेयरच्या व्यक्तित्वात दिसून येते ते एखाद्या महाकाव्यसदृश शोकनाट्याच्या नायकाला शोभावे असेच आहे. इतका धीरोदात्त मृत्यू आणि इतक्या भयमुक्त आणि आनंदी चित्ताने!

जागतिक वाङ्मयात अशी उदाहरणे क्वचितच आढळतात. या लहानशा कादंबरीच्या अखेरच्या पर्वात मेयर ऑर्डेन आणि त्याचा मित्र डॉ. विंटर यांच्यामधील कर्नल लान्सर याच्या उपस्थितीत जो संवाद घडला आहे त्याची तुलनाच करायची झाली तर *अ‍ॅपॉलॉजी*मधल्या सॉक्रेटिसाच्या मृत्यूप्रसंगीच्या धीरोदात्त कारूण्याशीच करावी लागेल. आणि मौज अशी की, ऑर्डेनदेखील सॉक्रेटिसाचेच शब्द वापरतो! तो म्हणतो, आपल्या मनुष्यत्वाची थोडीसुद्धा पर्वा ज्या व्यक्तीला असेल ती व्यक्ती, अशा वेळी जगण्या-मरण्याचा विचार करणार नाही. त्या व्यक्तीने एकाच गोष्टीचा विचार करायला हवा आणि तो म्हणजे आपण जे करीत आहोत ते योग्य की अयोग्य?' मग अंमळ थांबून आणि कर्नलकडे वळून पुन्हा सॉक्रेटिसाच्याच शब्दांत म्हणतो, 'माझ्या मृत्यूनंतर...' पुन्हा क्षणभर थांबतो आणि कर्नललाच विचारतो, 'मूळ शब्द काय आहे : 'मृत्यू' की 'जाणे' (डिपार्चर)!' आणि या साध्यासरळ माणसाच्या जीवनातील या अद्‌भुत वीरतेच्या आणि मृत्युंजयी विश्रब्धतेच्या दर्शनाने भारावलेला कर्नल म्हणतो, 'सर, तो शब्द 'जाणे' (डिपार्चर) असाच आहे.' आपले थांबलेले बोलणे पुन्हा सुरू करून ऑर्डेन कर्नलला उद्देशून म्हणतो, 'लक्षात ठेवा; मी अशी भविष्यवाणी करीत आहे की, माझी हत्या करणाऱ्या तुम्हांला माझ्या 'जाण्या'नंतर, तुम्ही मला जी शिक्षा देत आहात त्यापेक्षा कितीतरी मोठी अशी शिक्षा तुम्हांला भोगावी लागणार आहे!' लोकांच्या माना कापल्या तर लोक तुमच्या विरोधात बोलणे थांबवतील असे जर तुला वाटत असेल तर ती तुझी फार मोठी चूक आहे. सर्वसामान्य, साध्यासुध्या माणसातही एक ठिणगी असते आणि या ठिणगीचे क्षणार्धात ज्वालेत रूपान्तर होऊ शकते." *मून इज डाउन* मधील हा सगळा प्रसंग मनाला चटका लावणारा आहे. सॉक्रेटिसाच्या जीवनात आणि 'जाण्या'त असे काहीतरी आहे की ज्याने गांधींची आठवण व्हावी. येथे ऑर्डेनचे मृत्यूशी जे हस्तांदोलन आहे त्यातही काहीतरी असे आहे की गांधींचे स्मरण व्हावे! या कादंबरीमधील संघर्षाची साधने गांधींना मान्य झाली असती काय? या प्रश्नाचे उत्तर अर्थातच नकारात्मक असणार. परंतु मूळ मुद्दा तो नाही. एका साध्याभोळ्या माणसांच्या समाजात मूलभूत जीवननिष्ठांचे जागर व्हावे आणि स्वाभाविकपणे अद्‌भुत अशा सामूहिक वीरतेचा संचार व्हावा आणि त्यातून उत्स्फूर्त अशा सामूहिक असहकाराची आणि प्रतिकाराची निर्मिती व्हावी या सगळ्या गोष्टी गांधीविचाराशी जवळचे नाते सांगणाऱ्या आहेत असे वाटल्यावाचून राहत नाही.

गांधीवादी संघर्षाचे वाङ्मयीन रूप कसे असू शकेल याची स्थूल कल्पना यावी या हेतूने ज्या कलाकृतींचे उदाहरणादाखल थोडक्यात विश्लेषण वर करण्यात आले आहे त्या कलाकृतींच्या निर्मितीवर गांधीविचाराचा प्रत्यक्ष-परोक्ष असा कोणताही प्रभाव असण्याचा सुतराम संबंध नाही, हे तर उघडच आहे. या वस्तुस्थितीवरून एक मुद्दा आपण लक्षात घ्यावयास हवा, आणि तो हा की, प्रतिभाशाली कलावंत स्वतंत्रपणे - म्हणजे गांधींचा प्रभाव नसतानाही जीवनसंघर्षाकडे आणि त्या संघर्षाच्या वाङ्मयीन रूपान्तरणाकडे एका सर्वस्वी वेगळ्या दृष्टिकोनातून पाहू शकतो!

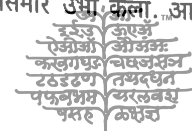
मुक्तीच्या लढ्याचे अनेक पदर

मानवी मुक्तीचा लढा बहुधा कधीच एकेरी किंवा एकांगी नसतो. बहुधा त्याला अनेक पदर असतात. एका पातळीवर तो लढा परकीय सत्तेच्या विरोधात असतो हे तर स्पष्टच असते. पण दुसऱ्या पातळीवर आणि एकाच वेळी हा संघर्ष एकप्रकारे समाजांतर्गत संघर्षदेखील असतो. समाजातील वेगवेगळे वर्ग आणि गट, त्यांची वेगवेगळी मते आणि पूर्वग्रह या सगळ्यांना लक्षात घेऊन मुक्तीच्या लढ्याला एक व्यापक आणि सर्वसमावेशक असे अधिष्ठान निर्माण करणे हे आव्हान नेतृत्वाचा कस लावणारे आव्हान असते. खरे म्हणजे या अंतर्गत संघर्षाच्या यशापयशावरच स्वातंत्र्याच्या संघर्षाचे अंतिम यश खऱ्या अर्थाने निर्भर असते. मुक्तीचा लढा, त्यातून निर्माण होणारी नवी जडणघडण आणि त्या समाजाची प्राचीन परंपरा व त्यातून निर्माण झालेली 'अस्मिता' या दोहोंतील ताण, हा या अंतर्गत संघर्षातील एक महत्त्वाचा घटक असतो. भारतीय स्वातंत्र्य आंदोलनाकडे एक साधी नजर टाकली तरी हे ताण अगदी सहज लक्षात येतील. तेव्हा हा उभयपदरी संघर्ष मुळातच इतका नाट्यमय आहे की,

कोणत्याही चांगल्या कलाकृतीतून त्याचे अतिशय हृदयस्पर्शी असे चित्रण व्हायला हवे. *लोकांचे राज्य* ही वीरेन्द्रकुमार भट्टाचार्य या आसामी लेखकाची कादंबरी (मूळ कादंबरी आसामी भाषेत असून त्याचा मराठी अनुवाद शांता शेळके यांनी केला आहे. प्रकाशन : साहित्य अकादमी) या दृष्टीने फार बघण्यासारखी आहे.

नागांच्या स्वातंत्र्य लढ्याच्या पार्श्वभूमीवर *लोकराज्य* ही कादंबरी लिहिण्यात आली आहे. दुसऱ्या महायुद्धातील पराभवानंतर नागाभूमीतील जपानी सैनिकांनी जरी माघार घेतली असली तरी इंग्रजांची सत्ता कायमच होती आणि भारतीय स्वातंत्र्य आंदोलनाची आकाराने लहान असलेली एक आवृत्ती या नागाभूमीमध्येही पुरुषार्थाच्या लिपीत लिहिली जात होती. नागा हे मुळात शौर्यपूजक असे पुरुषार्थी आदिवासी लोक. डोंगरातून आणि जंगलातून बसती करून राहणारे. बाहेरच्या नव्या जगाशी फारसा संपर्क नाही. शिक्षकाचा प्रसारही कमीच. एखादा शिकूनसवरून आलेला आदिवासी सांगेल तेवढेच बाहेरच्या जगाविषयीचे ज्ञान. धर्माने ख्रिश्चन असलेल्या नागांची मोठी संख्या. मनावर चर्च, बायबल इत्यादींचा प्रभाव. आणि तरीही नागांच्या स्वतंत्र अस्मितेची प्रखर जाणीव. अशी एकूण परिस्थिती. असे असले तरीही येथील मुख्य संघर्ष ख्रिश्चन आणि गैर ख्रिश्चन यांच्यामधील अजिबात नाही. जो मुख्य संघर्ष आहे तो जहाल, आक्रमक, कट्टरपंथी पुनरुज्जीवनवादी विचारसरणी एका बाजूला आणि नव्याजुन्याचा एक समंजस समन्वय घडवून आणू इच्छिणारी, शांतताप्रिय, विधायक आणि रचनात्मक विचारसरणी दुसऱ्या बाजूला, असा आहे. भारतीय स्वातंत्र्य आंदोलनातील हे अक्षांशरेखांश नागाभूमीतदेखील तितकेच महत्त्वाचे ठरले. कादंबरीचा नायक रिशांग हा या दुसऱ्या समन्वयवादी, शांततामार्गाचा, विधायक दृष्टीचा कळकळीचा पुरस्कर्ता. शिक्षणासाठी दोनेक वर्षे कलकत्त्यात राहिलेला. गांधींचे नाव ऐकलेला; आणि बंगालमधील जातीय वणव्याच्या काळातील कलकत्त्यात झालेली गांधींची सभा प्रत्यक्ष बघितलेला आणि त्याने खोलवर प्रभावित झालेला एक उमदा, ध्येयवादी, समर्पणशील असा तरुण. या सगळ्या कादंबरीतील गांधींचा उल्लेख हा एवढाच.

विदेसेली हा जहाल विचारांचा आणि संतप्त मनाचा तरुण कट्टरपंथी पुनरुज्जीवनवादाचा प्रखर पुरस्कर्ता आहे आणि त्याचे मार्ग छुप्या, गनिमी स्वरूपाच्या हिंसक कारवायांचे आहेत. नगाझेक या नागांच्या मुखियाकडून मृत्यपूर्वी विदेसेलीची मुखियापदी नेमणूक झालेली आहे. नगाझेकने ती पूर्ण विचारानेच केली आहे. नागाथिंखुई हा नगाझेकच्या विचाराचाच, त्याच्याच पिढीचा, एक वडीलधारा, ज्येष्ठ नागरिक. गावामध्ये चर्चच्या जागेसंबंधात एका पूर्वापार चालत आलेल्या विवादाचे गळू खदखदत असते. आशाच एक बाचाबाचीवरून नागाथिंखुईच्या माणसांकडून येंगमासो - म्हणजे कादंबरीनायक रिशांग याच्या बापावर हल्ला होतो व कालांतराने त्याचा मृत्यूही होतो. त्या वेळी रिशांग कलकत्त्यात असतो. प्रकरण गावातल्या गावात राहते. मात्र रिशांगच्या बापाच्या हत्त्येला कोण जबाबदार आहे. हे सर्वांनाच ठाऊक असते. रिशांगलाही परतल्यानंतर सर्व कळते. असे असूनही नागाथिंखुईविषयी, अथवा विदेसेलीविषयी कुठलीही सूडाची भावना रिशांगच्या मनात नसते. गाव जर एक करायचे असेल तर सूडभावना मनात वाळगून ते कसे साधणार? गावातल्या लोकांचे प्रश्न सोडविण्याच्या दृष्टीने रिशांगचे सर्वतोपरी प्रयत्न चालू असतात. त्यानिमित्ताने परिसरातील गावांशीही त्याने संपर्क-संबंध निर्माण केलेला असतो. हळूहळू रिशांगचे नेतृत्व, एक विधायक, समन्वयक, निर्भीड नेतृत्व म्हणून आकार घेत असते. लोक त्याच्याकडे आपणहून येतात; समस्यांवर चर्चा करतात आणि त्याचा सल्ला घेतात. नागासमाजात अशारीतीने नव्या विचारांचा, जाणिवांचा आणि समस्यांच्या समाधानाच्या नव्या मार्गांचा सावकाश प्रवेश होत असताना एक विलक्षण घटना घडते. नागाथिंखुई अकस्मातपणे एका अपघातात गंभीरपणे जखमी होतो. त्या वेळी रिशांग आपल्या जवळच्या शेतात काम करीत असतो. बाराम्लाची किंकाळी ऐकून रिशांग त्या दिशेने धावतो. रक्ताच्या थारोळ्यात पडलेला आणि प्राणांतिक वेदनांनी विव्हळणारा नागाथिंखुई त्याच्या दृष्टीस पडतो. तात्काळ आपल्या शर्टाने तो नागाथिंखुईची जखम बांधतो; माणसे जमवितो आणि एक तात्पुरते स्ट्रेचर तयार करवून स्वतः उचलून नागाथिंखुईला इस्पितळात भरती करतो. रिशांगच्या या उदार आणि उदात्त वर्तनाची बातमी वाऱ्यासारखी गावभर पसरते. 'जशास तसे' ही नागांची पारंपरिक नीतिव्यवस्था; तिलाच त्यांनी वीरता आणि पुरुषार्थ मानलेले. पण रिशांगने आपल्या वागण्यातून सामूहिक नीतीचा एक वेगळा आदर्श जणू लोकांसमोर उभा केला. आणि हे सगळे





घडले तेसुद्धा कोणाच्या संदर्भात? नागाथिंखुईच्या - ज्याने रिशांगच्या बापावर मारेकरी धाडले! सगळेच अपूर्व आणि विलक्षण. बायबलमधील 'क्षमा' या शब्दाचा अर्थ हाच असेल का? गांधींचा अहिंसाधर्म अथवा प्रेमधर्म याला म्हणायचे काय? अशी अनेक वैचारिक-भावनिक आंदोलने यातून निर्माण होणे स्वाभाविक होते. रिशांगच्या विधवा आईला ज्या वेळी ही घटना कळते त्या वेळी काही वेळ ती अस्वस्थ होते. आपल्या नवऱ्याच्या मारेकऱ्याशी असे क्षमाशील वर्तन आणि तेही पोटच्या मुलाकडून! असा जिवाची कालवाकालव करणारा प्रश्न तिच्या मनात उभा होतो. परंतु नंतर तिच्या लक्षात येते की, 'शत्रूवर प्रेम करा' असे सांगणाऱ्या येशूला अशीच वागणूक अभिप्रेत असणार ना! हीच भावना रिशांगचा मित्र जीवन अधिक नेमकेपणाने व्यक्त करतो. "ज्या माणसानं तुझ्या वडिलांचा मृत्यू घडवून आणला असा सार्वत्रिक समज आहे त्याची तू शुश्रूषा केलीस. तेव्हा अगदी खऱ्या धर्मभावनेनेच तू प्रेरित झाला होतास यात काही शंका नाही. यातच तुझा खरा मोठेपणा दिसून येतो." ही 'खरी धर्मभावना' कशी होती? रिशांगच्या मते, 'धर्म हा चर्चमध्ये ठाण मांडून बसला नव्हता किंवा कर्मकांडातही त्याचे अधिष्ठान नव्हते. धर्म म्हणजे करुणा, सहानुभूती अशी त्याची श्रद्धा होती.' रिशांगचे काम, त्याच्या विचारांचा प्रभाव आणि लोकप्रियता जसजशी विस्तारत जाते तसातसा तो विदेसेलीला आणि त्याच्या टोळीला अधिकाधिक खुपू लागतो. अखेरीस विदेसेलीच्या आदेशावरून रिशांगचा कायमचा काटा काढण्यासाठी फनितफांगची योजना करण्यात येते. फनितफांग ही या कादंबरीतील एक कमालीची गुंतागुंतीची आणि मनोविश्लेषकांना कायमं आव्हान देणारी अशी भावनावेग आणि विचार यांच्या हिंदोळ्यावर कायम आंदोलने घेणारी अशी व्यक्तिरेखा आहे. सुरुवातीला रिशांगशी प्रखर मतभेद असणारा हा तरुण हळूहळू रिशांगची प्रामाणिकता आणि निष्ठा बघून मनातून त्याच्या बाजूने, काहीसा न कळत कलू लागतो. या प्रक्रियेत भर घालणारी एक नाजुक वस्तुस्थिती म्हणजे रिशांगच्या होणाऱ्या पत्नीविषयी (खुतिंग्ला) त्याच्या मनातील एकतर्फी स्नेह किंवा आपुलकी. रिशांगला मारण्याची शपथ घेतलेला हाच फनितफांग अखेरीस रिशांगचे प्राण वाचवितो. आणि त्यात शेवटी आपले प्राणार्पणही करतो! सुमारे साडेतीनशेपेक्षाही अधिक पानांची ही प्रदीर्घ कादंबरी एका संपूर्ण समाजाच्या जीवनातील एक अत्यंत महत्त्वाचा संधिकाळ अतिशय हृदयस्पर्शीपणे साकार करते. वीरेन्द्रकुमार भट्टाचार्य या लेखकावर गांधीविचाराचा प्रभाव असण्याची पूर्ण शक्यता आहे. खरे म्हणजे गांधीवादाच्या अन्तःस्फूर्त आणि संवेदनशील आकलनातून किती हृदयंगम आणि सृजनशील अशी थोर कलाकृती निर्माण होऊ शकते हेच या कादंबरीवरून लक्षात येते. गांधीवादी कृतिशीलतेचे सर्व ठाणे - मूलभूत जीवनैक्याचे भान, त्याच्या पुनःस्थापनेसाठी करावा लागणारा करुणामूलक संघर्ष, त्याचे विसर्जन, मोठ्या प्रमाणातील सामूहिक संवादाची निर्मिती आणि नव्या रचनेचे अलवार अंकुरण - हे सर्व टप्पे या कादंबरीत आपल्याला आढळतील. पण कथानकाच्या ओघाच्या कुठल्याही वळणाशी ही कादंबरी बोधवादी आणि शुष्क झालेली नाही. उलट, बदलत्या काळाच्या प्रवाहातून प्रवास करणारे एक समूहजीवन त्यातील अनेकानेक तरल आणि सूक्ष्म पदरांसकट लेखकाने पराकोटीच्या संवेदनशील अशा प्रतिभेच्या साह्याने आपल्यासमोर अतिशय प्रत्ययकारी पद्धतीने आणि चित्ताकर्षकपणे उभे केले आहे.

दलित कादंबरी

अलीकडच्या काळातील दलित साहित्याने विद्रोहाला आणि संघर्षाला जीवनमूल्यच नव्हे तर साहित्यमूल्यही मानले. या संघर्षोत्सुक विद्रोहाचा अत्यंत जहाल आणि प्रखर असा आविष्कार दलित कवितेतून व्यक्त झाल्याचे आपल्याला माहीत आहे. ही कविता वाचताना असाही विचार मनात येतो की, हिचे आंबेडकरवादापेक्षा मार्क्सवादाशीच अधिक जवळचे नाते असावे. वर्णीय शत्रूचा नायनाट करा' अशा धर्तीच्या मार्क्सच्या घोषणेप्रमाणे "वर्गीय शत्रूचा नायनाट करा" अशा स्वरूपाचा एल्गार दलित काव्याच्या शब्दाशब्दांतून ऐकू येतो! मात्र दलित कादंबरी-वाङ्मय कवितेपेक्षा गुणात्मकदृष्टीने वेगळे उतरले आहे. असे का व्हावे हा एक साहित्यशास्त्रीय विश्लेषणाचा मुद्दाही ठरू शकेल. कदाचित कादंबरी या वाङ्मयप्रकाराची तशीच गरज असेल! कादंबरीमधून व्यक्त होणारा जीवनसंघर्ष घटनाप्रधान अशा अनुभवांच्या माध्यमातून प्रकट होणे आवश्यक असते. आणि कुठलीही एकाकी घटना अनुभवाचे सार गोळीबंद पद्धतीने व्यक्त करीत नसते. घटनांच्या आशयाचे आकलन ही पुष्कळशी नंतर घडणारी अशी बौद्धिक, विश्लेषक घटना असते. त्यामुळे

अनुभवाच्या अविरत, धावत्या प्रवाहाचा कादंबरीतील आविष्कार गुणात्मक पद्धतीने वेगळा असणे अपरिहार्यच ठरत असावे. ते काहीही असले, तरी हे वेगळेपण लक्षात घेणे आवश्यक आहे; आणि या दृष्टीने नामदेव कांबळे यांची *राघववेळ* किंवा प्रा. केशव मेश्राम यांच्या *हकीकत* व *जटायू* यासारख्या लघु कादंबऱ्या बघण्यासारख्या आहेत. *राघववेळ* ही लालंबी आणि रघू या मायलेकरांच्या जीवनसंघर्षाची, कोणत्याही संवेदनशील माणसाचे मन करुणेने आक्रंदून उठावे, अशी हृदयाचा ठाव घेणारी कहाणी आहे. या मायलेकरांचा स्वतंत्र आणि संयुक्त जीवनसंघर्ष, त्यातून आकाराला येणारे, विकसित होत जाणारे जीवनाचे अत्यंत व्यामिश्र असे आकलन आणि त्यातून कळत न कळत फुलणारे एक पोक्त शहाणपण असा या कथेचा प्रवास वाचकाच्या जीवनजाणिवा अधिक सखोल आणि सुज्ञ करणारा असा प्रवास आहे. आणि हे जे घडत जाते ते अनेकदा त्या किशोरवयीन मुलाच्या जीवनातील लहानसहान प्रसंगांतून घडत जाते व व्यक्त होत जाते. तसे पाहिले तर सर्वसामान्य माणसाच्या जीवनात ज्याला आपण 'महासंकट' (क्रायसिस) म्हणू असे प्रसंग काही नेहमी येत नसतात. जीवनात लहानसहान प्रसंगांचेच वस्तुतः फार मोठे मोल असते. त्याचे परिणामही कधीकधी चिरकालीन ठरतात. या लहानसहान घटनांच्या आशयाला स्पर्श करणारी प्रतिभा आणि संवेदनशीलता हीच खरी बोरिस पास्टरनॅकने आपल्या *झिवागो*मधील स्ट्रेलिकॉव्ह या व्यक्तिरेखेचे एका ठिकाणी अतिशय मार्मिक असे वर्णन केले आहे. तो म्हणतो, "मानवी जीवनात घडणाऱ्या लहानलहान प्रसंगांना आणि घटनांनाही किती मोल असते हे समजण्याचे शहाणपण त्याला कधीच लाभले नाही. एखाद्या महान सिद्धान्ताच्या चौकटीतच जीवन समजून घेण्याचा त्याने अखेरपर्यंत आग्रह धरला.' जीवनानुभवाचा क्षणन् क्षण अगदी श्वास रोखून बघावा इतका मौलिक असतो; सिद्धान्ताची तयारी करून जीवन जगण्याचा अथवा समजण्याचा प्रयत्न करणे म्हणजे पुस्तक वाचून पोहणे शिकण्यासारखे असते. त्याचा परिणाम व्हायचा तोच होणार - माणूस बुडणार! स्ट्रेलिकॉव्ह अखेरीस आत्महत्या करतो. जीवनातील लहानसहान अनुभवदेखील किती मौलिक असतात आणि कळत न कळत ते अनुभव माणसाच्या जीवनदृष्टीला कसा आकार देतात याचे महत्त्व पटावे एवढ्या एकाच हेतूने येथे *झिवागो*मधील स्ट्रेलिकॉव्हचे उदाहरण दिले आहे. यापेक्षा अधिक साम्य येथे अभिप्रेत नाही हे उघड आहे. जीवनातील संघर्षांकडे बघण्याची वेगवेगळी दृष्टी असू शकते याची आपण दखल घेतली पाहिजे.

रघूच्या जीवनातील काही प्रसंग या दृष्टीने फार अर्थपूर्ण आहेत. ग्रहण सुटल्यानंतर दान मागावे ही मांग समाजातील परंपरागत रूढी. परंतु दान मागणे काय आणि भीक मागणे काय सारखेच की नाही? असे रघूच्या मनात येते. दान मागणे त्याला पसंत नसते. परंतु आईचा आग्रह आणि परिस्थिती बघून 'नाही' म्हणणेही अशक्यच असते. मात्र दान मागून परत आल्यावर या अवघ्या १४-१५ वर्षांच्या मुलाला जे जाणवते ते एकदम मनाचा ठाव घेणारे आहे : 'कधीकधी खूप मेहनत करावी तरी नीट मोबदला मिळत नाही. आणि कधी अजिबात कष्ट न करताही खूप मोठं पदरात पडून जातं. या दोन्ही गोष्टी ठीक नाहीत!" दानाची फेरी केल्यानंतर रघूच्या मनात आपसूकच हा विचार येतो. विदग्ध आणि निरागस चिकित्सेचा झोत ज्या वेळी असा अन्तर्मुख होतो त्या वेळी वास्तवाचे एक अधिक मूलगामी आणि सखोल असे दर्शन त्यातून घडते! कुठलेही वास्तव एकांगी आणि एकसुरी नाही; त्याला कुठल्याही एकाचएक साच्यात बंदिस्त करण्याचा आटापिटा करणे म्हणजे आपल्या जाणिवांशीच प्रतारणा करण्यासारखे होते. वास्तवाचे हे बहुआयामी आणि विविधांगी रूप रघूला अधिकाधिक सुज्ञ, सुजाण आणि प्रगल्भ करीत जाते आणि त्यातून त्याच्या जाणिवांचे अक्षांश-रेखांश त्याच्या हृदयांतरात आकार घेतात. असाच आणखी एक प्रसंग सांगण्यासारखा आहे. 'तुझ्या त्या चड्डीला ते दोन दिवे रे कसले आहेत?' अशा आशयाचे, आपल्या गरिबीची इतकी क्रूर आणि हीन थट्टा करणारे, आपल्याच मास्तरांचे उद्‌गार ऐकून रघू संतापाने लालीलाल होतो. सरांनी विचारलेल्या प्रश्नाचे उत्तर येत असूनही ते द्यायचे नाही असे तो संतापाच्या भरात ठरवितो. पण अखेरीस मित्राच्या आग्रहाखातर उत्तर देतो : अगदी बिनचूक आणि आत्मविश्वासपूर्ण. मास्तरांना आश्चर्य वाटते; पण त्याहीपेक्षा अधिक आनंद होतो. एका क्षणात उभयपक्षी सारे काही पार बदलून जाते. अजाणतेपणी टिंगल करणारे तेच सर रघूला वह्यापुस्तके घेऊन देतात; नवे कपडे शिवून देतात आणि अखेरीस तेच त्याच्या परीक्षेचा फॉर्मही भरतात! सगळे आपणहून आणि स्वतःच्या खर्चाने! रघूचे चिकित्सक मन आणि निर्विष

अनुक्रमणिका

नजर त्याला घेरून असलेल्या या वास्तवाचे अनेकपदरी रूप आणि त्यातील विलक्षण गुंतागुंत यांची मनाच्या कुठल्यातरी कोपऱ्यात आपल्या शैलीने नोंद करीत राहते. सुरुवातीला आपल्या ठिगळी चड्डीला हसणारी आपल्याच वयाची, आपल्याच वर्गातील कु. जोशी अखेरीस पश्चात्तापाने कशी कावरीबावरी होते आणि तिचे डोळे कसे पाणावतात हे त्या किशोरवयात नव्या, अनामिक, अननुभूत अशा शारीरिक-मानसिक भावावेगांनी अलवार आणि कातर झालेल्या नजरेने रघूने टिपलेले असते, अनुभवलेले असते. निरामय, निर्वैर आणि अविकृत अशा विदग्ध चिकित्सेचा हा लहानसा कवडसादेखील मानवी वास्तव, मानवी मन आणि मानवी जीवन याविषयीचे एक नवे भान अभावितपणे रघूच्या जाणिवांच्या अवकाशात पेरीत जातो हे या ठिकाणी बघण्यासारखे आहे. रघू मॅट्रिक पास होतो. उत्तम रीतीने, या नव्या जाणिवांची आपापल्यापरीने नोंद घेत असतानाच 'नवजीवना'च्या राघववेळेचा मंजुळ घुंगुरनाद, रघू आणि वालंबी दोघेही स्वप्न आणि वास्तव यांच्या सीमारेषेवर, दूर कुठेतरी ऐकत असतात! रघू काय किंवा वालंबी काय यांच्या समाजभानात आपल्याला कुठेही वर्ग-वर्णीय चिकित्सेचा एकांगीपणा आणि उग्रता आढळत नाही. जणू जीवनानुभव इतका सरळसोट कधी नसतोच! त्याला किती पदर असतात, किती पापुद्रे! आणि या सगळ्या अनुभवात माणसाला-माणसाशी निरपेक्षपणे सांधणारा एक लहानसा धागा कधीमधी नजरेस येतो. तो धागा असतो प्रेमाचा, स्नेहाचा, मैत्रीचा. यातूनच उज्ज्वल उद्याची स्वप्ने आकार घेत असतात. ही सगळी जीवनदृष्टी रघूची व्यक्तिरेखा कधी स्पष्टपणे तर कधी अस्फुटपणे अधोरेखित करीत जाते यात शंका नाही. ही जीवनदृष्टी मार्क्स किंवा आंबेडकर यांच्यापेक्षा गांधीविचाराला अधिक जवळची आहे असे वाटते. प्रा. केशव मेश्राम यांच्या *जटायू*चा नायक अभिमन मांगेवार याचा जीवनसंघर्ष कुणाला अधिक कठोर आणि करुण वाटू शकतो. या संघर्षात अभिमनचा पराभव होतो आणि नियतीचीच अखेर मात होते हेही खरे आहे. आणि तरीही या वास्तवाचे अभिमनचे जे समग्र भान आहे त्यात विद्वेष आणि विखार नाही. त्यात संघर्षाची एक सुज्ञ उमेद आहे आणि यशाची काहीशी भाबडी आकांक्षाही आहे. "थोडे दिवस थांब ना; आणखी थोडे दिवस" हे कोणत्याही माणसाचे हृदय पिळवटून टाकणारे त्याचे उद्‌गार या भूमिकेचीच साक्ष देतात. वास्तवाचे हे भान आणि त्यातून उदित होणारी ही जीवनदृष्टीही गांधीविचाराशी अहेतुकपणे जवळीक साधणारी आहे, असे वाटते.

आंतरिक संघर्ष

मानवी जीवनसंघर्षाचे अनेक प्रकार असतात. त्यामुळे त्याचे वाङ्‌मयीन प्रतिबिंबही स्वाभाविकपणेच अनेक परींचे असणार. हा संघर्ष नेहमीच बाह्य वास्तवाशीच असेल असेही नाही. मानवी मनाच्या आंतरिक वास्तवाशीही तितकाच प्रखर आणि अस्वस्थ करणारा संघर्ष आपण वाङ्‌मयातून नेहमीच बघत असतो. कधीकधी असेही वाटते की, या आंतरिक संघर्षाच्या आविष्कारालाच आधुनिक साहित्याने विशेष महत्त्व दिले असावे. मात्र आधुनिक साहित्यातून, विशेषतः नवकथेमधून, व्यक्त झालेला हा आंतरिक संघर्ष कोळ्याने आपल्याच त्वचेमधून काढलेल्या तंतूने कोळिष्टक विणावे आणि त्यातच घिरट्या घालीत गुंतून पडावे. अशा स्वरूपाचा वांझ आणि वठलेला वाटतो. मुख्यतः पुंजीवादी मानसिकतेच्या प्रभावातून निर्माण झालेल्या मालमत्ता आणि शारीरिक वासना यांच्या संकुचित आवर्तात पिंगा घालणाऱ्या या आंतरिक भावभावना आणि आवेग कितीही पिंजून आपल्यासमोर मांडल्या असल्या तरी त्यातून त्या व्यक्तीच्या मनातील एक कुबट थिजलेपण आणि कुजलेपणच प्रामुख्याने व्यक्त झाल्याचे दिसते. व्यक्तीचे स्वातंत्र्य म्हणजे तिचे समाजनिरपेक्ष आणि नीतिनिरपेक्ष असे खाजगीपण; तसेच व्यक्तीचे सुख म्हणजे तिच्या इच्छांचे, वासनांचे अनिर्बंध समाधान अशा पुंजीवादी जीवनदृष्टीच्या संस्कारातून किंवा आकर्षणातून निर्माण झालेल्या मानसिकतेचेच प्रतिबिंब येथे मुख्यतः दिसते. परिणामी हा सगळा आंतरिक संघर्ष एखाद्या भाकड मनाच्या कुरतडण्यासारखा वाटतो. त्यातून कधीही आणि कुठेही सृजनशाली अशा गतिशीलतेचे दर्शन घडत नाही. घुटमळ, कालवाकालव यांचे दर्शन घडते, पण तेही जीवनाच्या एका अत्यंत संकुचित अशा अनुभवाच्या वर्तुळात आणि आवर्तात. या वर्तुळांना छेदून आणि भेदून जाणारा, एका अपूर्व अशा, नव्या जाणिवांचा आयामसुद्धा मानवी जीवनाला आहे; अधिक सखोल आणि व्यापक, गुणात्मक अंगाने अगदी वेगळ्या अशा, अनुभवांच्या शक्यता मानवी जीवनाच्या क्षितिजावर प्रकाशित होऊ शकतात याचे भान या अन्तर्गत संघर्षात कुठेही दिसत नाही. मर्ढेकरांच्या खालील

ओळीतून मानवी भानाच्या या कक्षा किती हृदयंगम शब्दांत व्यक्त झाल्या आहेत! 'या गंगेमधि गगन वितळले। इथे तियेचा फिटे किनारा'. मानवी मनातील सर्व द्वंद्वांच्या विसर्जनाचा हा अनुभव! सांगण्याचा मुद्दा हा की, मानवी जीवनातील अन्तर्गत संघर्षाचा हासुद्धा एक आयाम असू शकतो हे कोणतीही संवेदनशील व्यक्ती विसरू शकत नाही.

गांधींचे 'आत्मचरित्र'

तेव्हा अन्तर्गत संघर्षाचे स्वरूप जसे वेगवेगळे संभवते तसेच गुणशः त्याचे स्तरही भिन्न असू शकतात. असाच एक वेगळा संघर्ष आपल्याला गांधींच्या *आत्मकथेत – माझे सत्याचे प्रयोग*मध्ये - दिसून येतो. आत्मचरित्रलेखन ही वस्तू मुळात भारतीय परंपरेला अपरिचित असलेली अशी गोष्ट आहे. या परंपरेने 'आत्मत्व' अथवा 'आत्मतत्त्वा'ला महत्त्वाचे मानले. 'आत्मत्व' ही एक स्थल-काल निरपेक्ष अशी संकल्पना आहे. तिला इतिहास नाही; प्रवास नाही, आणि विकासही नाही. याउलट, आत्मचरित्रपर लेखनाची जी आधुनिक पाश्चात्त्य संकल्पना आहे तिच्या गाभ्याशी व्यक्तित्वाची संकल्पना आहे. माणसाचे व्यक्तित्व समाजसापेक्ष असते. विशिष्ट काळाच्या संदर्भातून आणि विशिष्ट सामाजिक परिस्थितीतून तिच्या व्यक्तित्वाला आकार आणि कंगोरे प्राप्त झालेले असतात. त्यामुळेच आत्मचरित्रात्मक लेखनाला जशी वाङ्मयीन मौलिकता असते तसेच सामाजिक मूल्यही असते. म्हणून गांधींचे आत्मचरित्र ज्या काळात क्रमशः प्रसिद्ध होत होते तो काळ लक्षात घेता आधुनिक भारतीय वाङ्मयामध्ये गांधींनी आपल्या आत्मपर लेखनाद्वारे एक नवा वाङ्मयप्रकार दाखल केला असेही कदाचित आपल्याला दिसून येईल. अर्थात येथेही गांधींनी पाश्चात्त्य परंपरेला आपल्या शैलीचे व आपल्या प्रतिभेचे नवे वळण दिल्याचे दिसून येते. एकप्रकारे आत्मचरित्र या लेखनप्रकाराच्या 'भारतीयकरणा'चाच हा प्रयत्न होता असेही आपल्याला म्हणता येईल. तो कितपत यशस्वी झाला या प्रश्नाचा विचार बाजूला ठेवून या आधुनिक साहित्यप्रकाराला गांधींनी जी कलाटणी दिली ती लक्षात घेणे अधिक महत्त्वाचे आहे. पाश्चात्त्य धर्तीच्या आत्मचरित्रांतून आपल्याला बहुधा चरित्रनायकाचे आत्मसमर्थन तरी दिसते, किंवा आत्मप्रदर्शन तरी आढळते, किंवा कधीकधी त्याचे अतिशय चतुराईने केलेले आत्मगोपन तरी दिसून येते. गांधींची *आत्मकथा* या तिन्हीपासून मुक्त आणि वेगळी आहे. आपण जे लिहीत आहोत ते आपले 'जीवनचरित्र' नसून 'आत्मकथा' आहे हे त्यांनी आवर्जून अधोरेखित केले. आपली जीवन कहाणी सांगावी असे त्यांना कधीच वाटले नाही. त्यांच्या दृष्टीने 'आत्मकथा' म्हणजे 'आत्म्याची कथा', एकप्रकारे आत्म्याचा प्रवास. आपला मुद्दा स्पष्ट करण्यासाठी त्यांनी या आत्मकथेला *माझे सत्याचे प्रयोग* असे नाव दिले. आणि अशारीतीने आत्मचरित्रलेखनाला एक नवी, संभाव्य दिशा दिली. 'आत्मचरित्र' या वाङ्मयप्रकाराच्या संदर्भात त्यांनी हे हेतुपुरस्सर केले असे नाही. पण आपल्या जीवनाची 'कथा' निरूपण करताना त्यातून काहीएक नैतिक बोध व्हावा आणि त्याचा जनमानसावर परिणाम व्हावा ही त्यांची भूमिका होती यात संशय नाही.

आत्मचरित्राविषयीच्या गांधींच्या या दृष्टिकोनाचा आत्मचरित्रपर वाङ्मयावर अथवा अन्तर्गत संघर्षाचे चित्रीकरण करणाऱ्या साहित्यावर कसा आणि कोणता परिणाम होऊ शकेल याचा विचार व्हायला पाहिजे. आत्मचरित्रपर लेखन म्हणजे इच्छा, वासना, आकांक्षा यांच्या स्व-निर्मित जळमटांमध्ये आत्मलुब्धपणे झिंगून पडणे नव्हे. त्यात एक कठोर आत्मपरीक्षण हवे. आणि या आत्मपरीक्षणासाठी उराशी काही मूल्यनिष्ठांचे भानही हवे. त्याखेरीज आत्मपरीक्षण करणार तरी कसे? या दृष्टीने टॉलस्टॉयचे उत्तरकालीन साहित्य बघण्यासारखे आहे. या काळातील टॉलस्टॉयच्या कथावाङ्मयातून अत्यंत सूक्ष्म असे मनोविश्लेषण आणि तितकीच सूक्ष्म आणि कठोर अशी आत्मचिकित्सा प्रकट झाल्याचे आढळते. आत्मचिकित्सा म्हटली की त्यासाठी कोणते ना कोणते मापदंड ओघानेच स्वीकारावे लागतात; आणि परिणामी, ही आत्मचिकित्सा आपोआपच तत्कालीन समाजाची, त्यातील दुहेरी आणि दुटप्पी नीतिविचारांचीही चिकित्सा होऊन जाते. अशारीतीने व्यक्ती आणि समाज यांच्या परस्परसंबंधाचे एक नवे रूप आपल्यासमोर प्रकट होते. त्यामुळे ही चिकित्सा अथवा मनोविश्लेषण एखाद्या आत्मकेन्द्री नायकाच्या अन्तर्गत आंदोलनाचे केवळ भाकड असे आत्मसमर्थन न राहता त्याला सामाजिक चिकित्सेचे व्यापक आयाम प्राप्त होतात आणि त्यातून व्यक्तीच्या जीवनाकडे बघण्याची एक नवी चौकट उपलब्ध होते. उदाहरणार्थ, इव्हान इलिचला जीवनाच्या उत्तरार्धात या गोष्टीची जाणीव

अनुक्रमणिका

होते की, आपल्या तरुणपणी कधीमधी आपल्या मनात प्रस्थापित समाजाला मान्य नसणाऱ्या ज्या क्षीण ऊर्मी उठत त्याच वस्तुतः खऱ्या अर्थाने कल्याणकारी होत्या; पण आपण त्यांच्याकडे दुर्लक्ष केले आणि समाजमान्य व्यवहारालाच 'नैतिक' मानून बसलो! इव्हान इलिच म्हणतो, 'माझे सगळे जीवनच तर चुकीच्या आधारांवर जगण्यात गेले नसेल ना!' मनोविश्लेषण आणि आत्मचिकित्सा किती तरलपणे वाचकाला सामाजिक समीक्षेच्या दिशेने वळण देऊ शकते याचे हे अतीव हृदयस्पर्शी असे उदाहरण आहे. क्रुट्झर सोनाटा ही अशीच एक टॉलस्टॉयची विख्यात दीर्घ कथा. पोझ्दनीरोव या रशियन उमरावाने निर्घोर मत्सरापोटी आपल्या पत्नीची किती निर्घृण हत्या केली त्याचा हा कबुलीजबाब आहे. व्यक्तीच्या आन्तर्मनातील भावभावनांच्या गुंतागुंतींचे, विभ्रमांचे आणि विग्रहांचे इतके सूक्ष्म आणि व्यामिश्र चित्रण इतरत्र क्वचितच आढळेल. आणि तरीसुद्धा या आत्मविश्लेषणातून अत्यंत समंजस अशी जी सामाजिक समीक्षा व्यक्त झालेली आहे ती अधिक लक्षणीय आहे. पोझ्दनीरोवच्या तारुण्याचा काळ अत्यंत भ्रष्ट आणि लंपट अशा जीवनशैलीचा काळ होता. जीवनाच्या सायंकाळी जेव्हा तो या चंगळवादी राहणीचा विचार करतो त्या वेळी त्याला असे जाणवते की, त्याच्या भ्रष्टतेची कारणे सर्वस्वी व्यक्तिगत नव्हती. उलट, ती अधिक प्रमाणात सामाजिकच होती. ज्या प्रकारचे जीवन त्याच्या तरुणपणी तो जगला ते जीवन तत्कालीन समाजाने धिःकारलेले नव्हते; उलट, स्वीकारलेले होते. इतकेच नव्हे तर समाजातील उच्चभ्रू वर्गात त्या वासनामय जीवनाला एकप्रकारची प्रतिष्ठाही होती. त्याच्या हेही लक्षात येते की, तरुण हा क्रांतिकारी असतो असे जे सामान्यपणे समजण्यात येते तेही फारसे खरे नाही. प्रस्थापित समाजाच्या फायद्यांना तरुणही तितकाच चटावलेला असतो. म्हणून प्रस्थापित समाजाच्या नैतिक जाणिवा तपासणे आवश्यक ठरते. मात्र या चिकित्सेसाठी शाश्वत, मानवीय मूल्यांच्या चौकटीची गरज असते. या चौकटीखेरीज समाजाचे मूल्यांकन करणार कसे? आपल्या गतायुष्याचा विचार करीत असताना पोझ्दनीरोवला या सर्व प्रश्नांची अतिशय तीव्र जाणीव होते. "मुद्दा असा आहे की, माझ्यासारखे नऊदशांश (त्याहूनही जास्त) तरुण, पाप करतात ते केवळ एखाद्या स्त्रीच्या मोहाला बळी पडून नव्हे; मला भ्रष्ट करायला कुणी स्त्रीनं फूस लावली नव्हती. मी पाप केलं त्याला जबाबदार, मी राहत होतो तो समाज. मी पाप केलं कारण माझ्या भोवतीचे काही लोक माझ्या पापाकडे माझ्या आरोग्याला सुरक्षित ठेवण्याचा एक उपाय म्हणून बघत होते. आणि दुसऱ्यांचा दृष्टिकोन असा होता की तरुणाच्या मनोरंजनाचा तो स्वाभाविक प्रकार होता. त्यामुळे माझं कृत्य केवळ क्षम्यच नव्हे तर अगदी निष्पाप होतं असं त्यांना वाटत होतं!" प्रस्थापित समाजव्यवस्थेतील लब्धप्रतिष्ठित घटक (उदा. डॉक्टर, वकील इ.) देखील त्या अनैतिक व्यवस्थेची कधी प्रत्यक्षपणे तर कधी परोक्षपणे पाठराखणच करीत असतात याचे एक नवेच भान या आत्मपरीक्षणातून उदयास येते. गांधींच्या *हिन्दस्वराज्या*तील आधुनिक सभ्यतेची समीक्षा वाचत असताना डॉक्टर आणि वकील या व्यावसायिकांविषयी गांधींनी त्यात जे उद्‌गार काढले आहेत आणि स्वस्थ समाजाच्या निर्मितीसाठी या दोन्ही 'व्यवसायां'चे उच्चाटन कसे आवस्यक आहे असे जे प्रतिपादन केले आहे ते पाहून टॉलस्टॉयच्या क्रुट्झर सोनाटाची आठवण झाली नाही तरच नवल. ललित वाङ्मयातूनसुद्धा सामाजिक समीक्षेचे नवे मापदंड आणि नवे आयाम कसे उपलब्ध होतात याचे हे एक उत्कृष्ट उदाहरण आहे. पोझ्दनीरोवच्या आंतरिक कासाविशीतून निर्माण झालेले त्याचे आत्मचिंतन पुढेपुढे कसे मूलगामी आणि विधायक रूप धारण करते तेही बघण्यासारखे आहे. आधुनिक समाजातील स्त्रीच्या भूमिकेसंबंधी तो म्हणतो, "शाळा आणि महाविद्यालयं या बाबतीत काहीही करू शकत नाहीत. ही गोष्ट तेव्हाच बदलणं शक्य आहे जेव्हा पुरुषाचा स्त्रीकडे बघण्याचा दृष्टिकोन बदलेल आणि स्त्रीचा स्वतःकडे बघण्याचा दृष्टिकोन बदलेल. कौमार्यावस्था ही महिलांना सध्या लाजिरवाणी आणि शरमेची वाटते. पण जेव्हा या अवस्थेला त्या सर्वोच्च मानाची मानतील तेव्हा ही परिस्थिती बदलेल." स्त्रीच्या जीवनात ब्रह्मचर्याच्या मूल्याची प्रतिष्ठापना झाल्याखेरीज ती खऱ्या अर्थाने स्वतंत्रही होणार नाही आणि प्रतिष्ठितही होणार नाही हा येथील मुख्य विचार आहे. या विचाराचे अधिक विकसित आणि भारतीय परंपरेशी जवळीक साधणारे असे एक रूप आपल्याला गांधी आणि विनोबा यांच्या स्त्रीविषयक चिंतनात आढळते. त्याचेच अधिक समग्र, विशद आणि चिकित्सक असे विवेचन आचार्य दादा धर्माधिकारी यांच्या ग्रंथातून व्यक्त झालेले दिसते. ललित वाङ्मयातून मानवी मुक्तीचे नवे आयाम कसे दृष्टिगोचर होतात याचे हे

एक उदाहरण आहे. मात्र त्यासाठी विदग्ध प्रतिभा एका वैशिष्ट्यपूर्ण अर्थाने मूलगामी असण्याची गरज असते. जे मनोविश्लेषणात्मक अथवा आत्मपर लेखन आंतरिक भावविभ्रमांच्या भाकड आवर्तांमध्ये आत्मलुब्धपणे जायबंदी झालेले असते ते सर्जनशीलपणे मूलगामी किंवा तलस्पर्शी होऊच शकत नाही. या भरड आवर्तांना छेदून मानवी जीवनाचे एखादे नवे आकलन आलोकित करणारी प्रतिभा तीच खरी विदग्ध. असे लेखन जाणिवांच्या पातळीवर नवे भान निर्माण करते आणि जीवनाच्या पातळीवर नव्या शैलीच्या प्रेरणा निर्माण करते!

तेव्हा मनोविश्लेषणात्मक, आत्मकथनपर ललित वाङ्मयाच्या संदर्भात गांधींच्या आत्मकथेतील प्रेरक क्षमतांचा आपण दोन अंगांनी विचार करू शकतो. एक तर हे लेखन एखाद्या प्रामाणिक जीवनसाधकाच्या आत्मिक तीर्थयात्रेचे कळकळीचे प्रतिबिंब असू शकेल. साधकाची आर्तता आणि जीवननिष्ठा त्यातून व्यक्त होईल. तो एकप्रकारचा 'पिलग्रिम्स प्रोग्रेस' असेल! दुसरे असे की, आधुनिक वाङ्मयात जी एक निष्क्रिय आत्मकेन्द्रितता आणि वांझोटी आत्मलुब्धता (नार्सिसिज्म) आपल्याला अनेकदा दिसून येते. त्याचे वर्तुळ भेदून जाणारी आणि या आंतरिक कलहाची आणि उद्विग्नतेची अधिक सखोल, मूलगामी अशी चिकित्सा करणाऱ्या प्रतिभाशाली लेखनालाही त्यातून प्रेरणा मिळू शकेल. त्यातून आंतरिक कलहाचे सामाजिक आयाम अधिक स्पष्टपणे व्यक्त होऊ शकतील!

आधुनिक सभ्यतेची समीक्षा आणि वाङ्मयीन प्रेरणा

आपल्या '*हिन्द स्वराज्या*'मध्ये गांधींनी आधुनिक पाश्चात्त्य सभ्यतेची एक नवी आणि अतिशय मूलग्राही अशी समीक्षा अथवा चिकित्सा केलेली आढळते. ती नवी वाटते याचे कारण ज्या शाश्वत, मानवी नीतिमूल्यांच्या प्रकाशात आधुनिक सभ्यतेची गांधींनी चिकित्सा केली आहे त्या पद्धतीने आणि तितक्या व्यापक, सधन आणि तर्कसंगत पद्धतीने पूर्वी झाल्याचे आढळत नाही. ती मूलगामी वाटते याचे कारण ती समीक्षा आधुनिक सभ्यतेला पायाभूत असणाऱ्या धारणांच्या वैधतेवर, सयुक्तिकतेवर आणि प्रामाण्यावरच प्रश्नचिन्ह मुद्रित करते. शाश्वत मानवी मूल्यांच्या कसोटीवर 'असत्य' आणि म्हणून त्याज्य ठरणाऱ्या या संस्कृतीमधला सगळ्यात मोठा दोष म्हणजे तिचे हिंसेचे अधिष्ठान. गांधींच्या मते आधुनिक सभ्यता मुख्यतः आणि मूलतः हिंसेवर उभी आहे. विषमता, शोषण, परात्मता या सर्व संकल्पनांना आपल्या कवेत घेऊन त्यापेक्षा अधिक सधन असा नैतिक आशय व्यक्त करणारी संकल्पना या नात्याने गांधींनी 'हिंसा' ही संज्ञा वापरली होती. त्यामुळेच त्यांच्या अहिंसेत विषमता, शोषण, परात्मता यासारख्या सामाजिक-आर्थिक-राजकीय दोषांचे निराकरण तर अभिप्रेत आहेच, परंतु त्याच्याही पलीकडे जाणारी, मानवी समाजाला रचनात्मक बंधुभावाच्या दिशेला नेणारी, निरपेक्ष प्रेमाची आणि करुणेची भावनाही आहे. एकोणिसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धापासून पाश्चात्त्य वैचारिक जगात जी सामाजिक चिकित्सा आढळून येते ती मुख्यतः विज्ञानवाद, विवेकवाद आणि धर्म-निरपेक्षतावाद यांच्या व्यक्providedाव्यक्त निःसंदिग्ध प्रामाण्यावर आधारलेली दिसून येते. नैतिक समीक्षा अथवा शोषणविचार हादेखील वरील तत्त्वत्रिदलाच्या संदर्भातच झालेला दिसतो. परिणामी ज्या सामाजिक चिकित्सेला मूलगामी म्हणण्यात आले (उदा. मार्क्सवाद) तिनेसुद्धा वरील तत्त्वांचे निरपवाद प्रामाण्य निःशंक मनाने स्वीकारल्याचेच दिसते. मात्र त्यामुळे अनेक तात्त्विक-तार्किक अडचणी निर्माण झाल्या. गांधींनी स्वीकारलेली सभ्यतेच्या समीक्षेची चौकट याहून भिन्न होती. अभ्युदय, प्रेयस आणि श्रेयस या मानवी समाजजीवनाच्या तिन्ही अंगांचा एका मूल्याधिष्ठित भूमिकेतून गांधींनी विचार केला. त्याला अनुसरून आदर्श समाज आणि आदर्श जीवनशैली याविषयीचा एक नवा विचार आणि नमुना समोर ठेवला आणि त्याद्वारे एक नवे वैचारिक आव्हान आधुनिक सभ्यतेसमोर उभे केले. आपोआपच या प्रक्रियेत आधुनिक सभ्यतेच्या बुडाशी असलेल्या सगळ्याच धारणा एकप्रकारे प्रश्नांकित झाल्या. मात्र धारणा प्रश्नांकित झाल्या याचा अर्थ आधुनिक समाजातील आव्हाने प्रश्नांकित झाली असा करता कामा नये. दारिद्र्य, शोषण, विषमता, परात्मता ही आव्हाने नाकारण्याचा प्रश्नच नव्हता. मात्र आता या आव्हानांची कारणमीमांसा आणि त्यांच्या निराकरणाची प्रक्रिया यांचा विचार करण्याची एक नवी, पर्यायी जीवनदृष्टी उपलब्ध झाली. त्या बरोबरच पारतंत्र्य - मग ते व्यक्तीचे असो अगर समाजाचे - म्हणजे नेमके काय हे अधिक यथार्थतेने आणि सर्वांगाने समजून घेण्याची नवी दृष्टी त्यातून मिळाली. आजपर्यंत, सामान्यपणे पारतंत्र्य म्हणजे राजकीय स्वरूपाची

अनुक्रमणिका





परवशता इतक्या मर्यादित अर्थानेच समजले जाई. वस्तुतः राजकीय परवशता ही पारतंत्र्याची केवळ एक बाजू आहे; खरी परवशता ही मानसिक, सांस्कृतिक, भावनिक, वैचारिक असते हे समजणे अत्यंत आवश्यक असते. पारतंत्र्याच्या या आंतरिक परिमाणातच परवशतेची पाळेमुळे खोलवर रुजलेली असतात. त्यामुळेच स्वातंत्र्यप्राप्तीचा खरा लढा या आंतरिक परिमाणांपासूनच खऱ्या अर्थाने सुरू करावा लागतो. राजकीय परवशता संपुष्टात आली की, समाज आपोआप संपूर्णपणे स्वतंत्र होईल अशी धारणा वस्तुतः भ्रामक आहे. परवशतेची मनातील पाळेमुळे जोपर्यंत पूर्णपणे झुगारून दिली जाणार नाहीत तोपर्यंत कोणताही समाज यथार्थपणे स्वतंत्र होऊ शकणार नाही हे नीट समजून घेणे आवश्यक आहे. परवशतेची मानसिक पाळेमुळे म्हणजे परकीय सत्तेच्या मूल्यव्यवस्थेचा एक श्रेष्ठतर मूल्यव्यवस्था या नात्याने मनःपूर्वक कळत न कळत स्वीकार करणे. परकीय सत्तेने प्रयत्नपूर्वक रुजविलेली ही मूल्यव्यवस्था जर तशीच टिकून राहिली तर प्रत्यक्ष परकीय सत्तेचा अंमल नाहीसा झाल्यावरही मानसिक, मूल्यात्मक, सांस्कृतिक परवशता तशीच राहील. या अवस्थेला खरे स्वातंत्र्य कसे म्हणायचे? परकीय सत्तेच्या उच्चाटनाने राजकीय स्वातंत्र्य मिळेल हे खरे. मात्र वासहतिक समाज खऱ्या अर्थाने मुक्त (लिबरेटेड) होणार नाही हेही तितकेच खरे. 'स्वातंत्र्य' आणि 'मुक्ती' या दोन वेगळ्या संकल्पना आहेत. मुक्तीच्या संकल्पनेत समग्र, स्वायत्त अशा जीवनाचे संकेत आहेत. त्या अर्थाने ती संकल्पना स्वातंत्र्याहून अधिक सधन आणि आशयसंपन्न आहे. एका अर्थाने मुक्ती अथवा स्वायत्ततेमध्ये स्वतंत्र समाजाच्या नव्या अस्मितेचा अथवा आत्मबोधाचा संकेत दडलेला आहे. त्यामुळे मुक्तीचा लढा हा एकाच वेळी दोन स्तरांवर लढावा लागतो. राजकीय स्वातंत्र्याची प्राप्ती ही या लठ्याची एक बाजू असते; आणि नव्या अस्मितेची, आत्मबोधाची निर्मिती ही दुसरी. नव्या अस्मितेच्या निर्मितीचा अथवा आत्मबोधाचा हा विचार नीट समजून घ्यायला हवा. अन्यथा आत्मगौरवी पुनरुज्जीवनवादी विचारसरणीशी त्याला समानार्थी मानण्याची फार मोठी चूक होण्याचा संभव आहे. वस्तुतः परंपरा आणि आधुनिकता या दोन्ही वैचारिक प्रवाहांच्या संदर्भात शाश्वत मूल्यांच्या प्रकाशात एक विधायक चिकित्सक दृष्टी स्वीकारून एक नवा माणूस निर्माण करणे हे आत्मबोधाच्या प्रक्रियेचे मूळ स्वरूप आहे. 'जुने ते सोने' आणि 'नवे तेवढे सगळे कथिल' असे म्हणून जसे चालणार नाही, तसेच त्याच्या अगदी विरुद्ध भूमिका घेऊनही चालणार नाही. एकाचा अंगिकार आणि दुसऱ्याचा धिक्कार अशी ही विचारसरणी अथवा प्रक्रिया नाही. मुख्य मुद्दा नवनिर्मितीचा आहे; नव्या मन्वंतराच्या निर्मितीचा आहे. आणि त्यामुळेच एका सर्वस्वी वेगळ्या, तिसऱ्या पर्यायाच्या निर्मितीचा आहे. रॉजर गॅरोडी या फ्रेंच विचारवंताने हा विचार खालील शब्दांत अतिशय प्रभावीपणे व्यक्त केला आहे. "हा तिसरा पर्याय जर निर्माण व्हायचा असेल तर तो केवळ भिन्नभिन्न संस्कृतींच्या संवादामधूनच निर्माण होईल. या संवादातूनच हे लक्षात येईल की, पश्चिमेच्या प्रभावापासून मुक्त असलेल्या समाजांनी निसर्ग, जनता आणि जीवशैली या सर्वच बाबतीत अशाप्रकारे वेगळ्या नात्यांची निर्मिती केली होती! यात भूतकाळात परत जाण्याचा हेतू नव्हता. उलट एक नवे भविष्य निर्माण करण्याचा त्यामागे उद्देश होता. मात्र हे जे नवे भविष्य निर्माण करावयाचे ते केवळ एकाचएक सभ्यतेच्या अनुभवावर (म्हणजे केवळ आधुनिक पाश्चात्त्य सभ्यतेच्या) आधारलेले राहता कामा नये. त्यात सर्वच सभ्यतांचा समावेश असला पाहिजे. या गोष्टीला आजपर्यंत पाश्चात्त्य सभ्यतेने विरोध केला. खरी वस्तुस्थिती अशी आहे की, संवादाच्या प्रक्रियेत सहभागी झालेल्या प्रत्येक सदस्याला दुसऱ्यापासून काहीतरी शिकण्या-सारखे आहे असे निष्ठापूर्वक वाटत नाही तोपर्यंत (भिन्न सभ्यतांमध्ये) संवादच होऊ शकणार नाही. असे असूनही पश्चिमी सभ्यता आजही आपल्यापाशीच अंतिम सत्य आहे या दंभात मश्गूल आहे. खरी गोष्ट तर अशी आहे की, मानवी जीवनाच्या अर्थवत्तेच्या पुनर्शोधनामध्ये या पश्चिमी सभ्यतेला आता रुचीच उरली नाही." अलीकडच्या अनेक विचारवंतांमध्ये उदा. अल्बर्ट मेमी, एडवर्ड सईद इ. - गॅरोडीच्या वरील विचारसरणीचे थोड्याफार फरकाने प्रतिबिंब पडलेले दिसते. आजच्या आधुनिकोत्तरतावादामध्ये वेगवेगळ्या मानवी समाजातील जाणिवांच्या, ज्ञानाच्या आणि सत्यविषयक संकल्पनांच्या संदर्भात जी एक सापेक्षतावादी आणि तज्जन्य सन्मानाची भूमिका दिसून येते त्या भूमिकेवरही वरील विचारसरणीचा प्रभाव असू शकतो. सर्व जगभरातील पूर्ववासहतिक समाजातून आज स्वतंत्र अस्मितेच्या शोधाची किंवा आत्मबोधाची एक प्रखर ऊर्मी उदयाला आलेली आहे. या ऊर्मीचे प्रतिबिंब या समाजात आज जे साहित्य निर्माण

होत आहे त्यातून प्रभावीपणे व्यक्त होत आहे. चिनाऊ अकिबी, कोरतेझ, गेब्रियल गार्सिया मार्केझ यांसारखे अत्यंत श्रेष्ठ दर्जाचे व प्रतिभाशाली साहित्यिक या नव्या ऊर्मींनी विलक्षण प्रभावी ललित साहित्याची निर्मिती करीत आहेत. या वाङ्मयीन देशीयतेच्या जाणिवेच्या तळाशी वसाहतवाद आणि पारतंत्र्य या संकल्पनांच्या संदर्भात ज्या नव्या विचार-सरणीचा आणि विश्लेषणाचा वर आपण उल्लेख केला आहे ती सभ्यतेची समीक्षाच आहे. आजच्या जगातील एक महत्त्वाचा वैचारिक प्रवाह या नात्याने या विचारसरणीकडे बघणे आवश्यक आहे. आजपासून शंभर वर्षांपूर्वी हा विचार गांधींनी आपल्या *हिन्दस्वराज्यात* मांडलेला आहे! इतकेच नव्हे तर आजच्या अनेक विचारवंतांच्या तुलनेत गांधींचे चिंतन पुढे गेलेले, म्हणजे अधिक विधायक, रचनात्मक आणि पर्यायी जीवन-शैलीच्या सामाजिक आणि व्यक्तिगत, लौकिक आणि आध्यात्मिक अशा दोन्ही अंगांचा कितीतरी अधिक सखोल आणि सूक्ष्म विचार करणारे असे आहे. वसाहतवादाचा खरा अंत म्हणजे "आपल्या सर्व आयामांना पुनश्च उपलब्ध करून एका समग्र आणि स्वायत्त मनुष्याची निर्मिती होणे" असे अल्बर्ट मेमीने म्हटले आहे; गांधींनी हे सांगितलेच आहे; परंतु 'समग्र' आणि 'स्वायत्त' मनुष्य कसा असेल, तो निर्माण करणारी समाजरचना कशी असावी लागेल आणि त्यासाठी मानवी जीवनाचे श्रेयस काय असेल याचेही अतिशय सखोल विवेचन *हिन्दस्वराज्यात* केले आहे. एका नव्या समग्र मानवी व्यक्तित्वाची संकल्पना येथे आपल्याला उपलब्ध होते. विज्ञान आणि धर्म, विवेक आणि भावना, आर्थिक आणि पारमार्थिक, लौकिक आणि पारलौकिक, सामाजिक आणि वैयक्तिक अशा ज्या अनेकानेक खऱ्या-खोट्या द्वंद्वांनी आजचा मानव अन्तर्बाह्य विदीर्ण झाला आहे त्या द्वंद्वांना प्रेम आणि करुणा यांच्या कृतिशील प्रेरणेने उल्लंघून जाणाऱ्या एका सम्यक् आणि समग्र मानव्याची निर्मिती हा *हिन्दस्वराज्याचा* ध्यास आहे. आपल्यासमोरच्या आव्हानांना हा नवा माणूस ज्या पद्धतीने प्रतिसाद देईल अथवा ज्या पद्धतीने तो यांच्याशी झुंज घेईल ती पद्धत आणि प्रक्रियाही अपूर्वच राहणार. समस्यांच्या आकलनाच्या चौकटी आता वेगळ्या असतील; त्यांना देण्यात येणारा प्रतिसादही भिन्न असेल. स्वाभाविकपणे तो आपल्या परंपरेशी - त्यातील शाश्वत मूल्याशयाशी - अधिक जवळीक साधणारा असणार आणि संघर्षाचे निराकरण होऊन सामंजस्याची निर्मिती कशी होईल या जाणिवेतून निर्माण झालेला असणार. या प्रतिसादात एक प्रकारची देशीयता असेल हे खरे; पण ती संकुचित आणि व्यावर्तक असणार नाही. तिचा मूल्याशय वैश्विक असेल.

एकांगी जीवनदृष्टी

या जीवनदृष्टीत ललित साहित्याच्या संदर्भात काही प्रेरणा दडल्या आहेत काय? हा आपल्यासमोरचा मुख्य प्रश्न आहे. रसात्मता किंवा रसवत्ता हे ललित वाङ्मयाचे व्यवच्छेदक वैशिष्ट्य आहे असे आपण मानतो. अमृतापेक्षाही गोड अशी 'अक्षरे' रसिकासाठी 'मेळविण्या'ची ज्ञानदेवांची प्रतिज्ञा आहे! हा गोडवा म्हणजेच रसात्मता अथवा रसाळपणा. त्याखेरीज साहित्यात लालित्याही राहणार नाही आणि लाघवही दिसणार नाही. तसेच ते खऱ्या अर्थाने हृदयंगमही होणार नाही. या आग्रहातून ललित साहित्याच्या निर्मितीवर कुठली बंधने लादली जातील असे समजण्याचे कारण नाही. किंवा या वाङ्मयात वैचारिकतेला थारा राहणार नाही असे मानण्याचेही कारण नाही. रसिकाची अपेक्षा इतकीच राहणार की जे काही साहित्यरूपाने त्याच्या समोर असेल त्याने त्याच्या हृदयाच्या तारा छेडाव्या; ते हृदयस्पर्शी असावे. म्हणून विचार जरी व्यक्त होणार असेल तरी तो भावरूप होऊन व्यक्त व्हावा! असे न घडता, वा.म. जोश्यांच्या कादंबऱ्यांप्रमाणे विचार आणि सिद्धान्त हे जर केवळ भाकड चर्चेच्या पातळीवरच राहिले तर त्यातून एखादवेळ मेंदूला खाद्य मिळेल पण ती कलाकृती मनाचा ठाव घेणार नाही. हर्बर्ट स्पेन्सर, समाजवाद, साम्यवाद, गांधीवाद इत्यादी विषयांवरील *सुशीलेचा देवमधील* विखुरलेल्या चर्चा आणि वाद बौद्धिक पातळीवर एरवी कितीही उद्बोधक वाटत असले तरी कादंबरीच्या कथाप्रवाहात कुठल्याच पातळीवर या चर्चांना भावरूप प्राप्त होत नाही आणि परिणामी त्या कुठल्याही अपरिहार्यतेने कादंबरीशी एकरूप झाल्याचे जाणवत नाही. सुशीलेची व्यक्तिरेखा याला काहीसा अपवाद आहे असे मानले तरी विचाराचा आविष्कार प्रत्यक्ष जीवन-घटितांमधून होण्याऐवजी तो पत्रातून अथवा चर्चांमधूनच अधिक होत असल्याने त्यातील हृदयस्पर्शिता एकंदरीत क्षीण झाल्यासारखी वाटते.

ललित साहित्याला वैचारिकतेचे बावडे असण्याची अजिबात गरज नाही. परंतु त्यातील वैचारिकता भावरूप





होऊन व्यक्त व्हावी, ही कोणत्याही रसिकाची साधी अपेक्षा आपल्याला आपाततः अगदी सामान्य आणि स्वाभाविक वाटते. परंतु या अपेक्षेच्या मागे मानवी जीवनाविषयी एक विशिष्ट दृष्टी आहे याची आपल्याला फारशी जाणीव नसते. विचाराने भावरूप होऊन व्यक्त व्हावे अशी जी आपली अपेक्षा असते तिच्या मागे वस्तुतः ऐहिक अथवा लौकिक जीवनव्यवहारात विवेक आणि भावना, प्रेयस आणि श्रेयस, आवडीचे आणि हितकारक अशी जी अनेकानेक आपण एकसारखी अनुभवत असतो त्या द्वंद्वांचा निदान कलानुभवापुरता परिहार व्हावा अशी आकांक्षा असते. कॅथार्सिसमध्ये भय आणि अनुकंपा या भावनांचे जे विरेचन आणि उन्नयन घडून येते ती भावावस्था, खरे म्हणजे, या द्वंद्वाच्या पलीकडे जाणारी अशी मनाची स्थिती असते. ती मनोवस्था जितकी भावमय आहे तितकीच ज्ञानमयही आहे. त्यात द्वैताचे निराकरण आहे.

श्रेष्ठ कलाकृतींमधून प्राप्त होणारा हा जो उत्कट आणि सजग अशा निर्द्वंद्वतेचा अनुभव आहे त्यातून मानवी अनुभवाच्या कक्षेचे नवे आयाम व्यक्त होतात. व्यावहारिक जीवनात असा अनुभव पदरात पडणे कदाचित दुरापास्त असेलही; परंतु कलानुभवातून जर त्याची उपलब्धी होत असेल तर त्यातून मानवी अनुभवक्षमतेच्या नव्या कक्षेची चाहूल आपल्याला ऐकू येते असे मानायला हरकत नसावी. परंतु त्यासाठी आपल्याला असे मानावे लागेल की, द्वंद्वात्मकता हा मानवी जीवनाचा अनिवार्य, अंगभूत अथवा मूलभूत घटक नव्हे; तसेच ती द्वंद्वात्मकता निराकरणीयही आहे. आधुनिक पाश्चात्त्य सभ्यतेने मात्र ही भूमिका आमूलाग्रपणे नाकारल्याचे दिसते. इतकेच नव्हे तर या विचारसरणीच्या अगदी विपरीत - म्हणजे एका द्वैती आणि द्वंद्वात्मक अशा विचारसरणीवर ही सभ्यता आज उभी आहे असेही म्हणता येईल. जीवनाची द्वंद्वात्मकता हेच मानवी जीवनाच्या विकासाचे मूळ आहे, असेही या सभ्यतेने मानले आणि पुढे जाऊन मानवी स्वातंत्र्याचे मूळही या द्वैतात आणि द्वंद्वात्मकतेतच आहे असेही प्रतिपादन केले. 'माझी विवेकशक्ती हाच माझ्या अस्तित्वाचा एकमेव पुरावा आहे' ('आय थिंक देअरफोर आय ॲम्') असे जे देकार्तने म्हटले त्यामागे व्यक्ती आणि बाह्य जग यामधील द्वैताची ही जाणीवच होती. ही द्वैती जाणीव येथेच स्थिरावली नाही. तिने मानवी विचाराची आणि जीवनाची सर्व अंगे व्यापली. जड आणि चेतन, शरीर आणि मन, धर्म आणि विज्ञान, बुद्धी आणि भावना, ऐहिक आणि पारलौकिक - आणि याच अनुषंगाने पुढे जाऊन व्यक्ती आणि समाज, स्त्री आणि पुरुष, अमीर आणि गरीब, खाजगी आणि सार्वजनिक, नीती आणि धर्म अशा ज्या अनेकानेक द्वंद्वांनी आधुनिक विचारांचा आणि जाणिवांचा परीघ आज निर्माण झालेला आपण बघत आहोत याच्या बुडाशी हीच द्वैती आणि त्यातून निर्माण झालेली द्वंद्वात्मक जीवनदृष्टी आहे. अलीकडच्या काळात या जीवनदृष्टीला नाकारणारे प्रभावी विचारप्रवाह युरोपात निर्माण झाले ही गोष्ट खरी आहे. या नव्या विचारप्रवाहांनी प्रभावित झालेले वाङ्मयही अलीकडच्या काळात निर्माण झाले हेही खरे आहे. अस्तित्ववाद, फिनॉमिनॉलॉजी इत्यादी विचारसरणींनी एका परीने या द्वैती आणि आत्यंतिक विवेकप्रधान जीवनदृष्टीचा धिक्कारच केला. 'आधुनिक काळाचा जनक जितका देकार्त आहे तितकाच *डॉन क्विक्झोट*चा लेखक सरव्हॅन्टेस हाही आहे' असे मिलान कुन्डेराने जे म्हटले आहे त्यामागे हीच भूमिका आहे. लिओपोल्ड स्पेंगारने तर देकार्तविरोधी विचारसरणीचे दुसरे टोक गाठले! तो म्हणाला, "माझ्या भावना हाच माझ्या अस्तित्वाचा पुरावा आहे'! ('आय फील, देअरफोर आय ॲम'.)

विचार-भावना एकरस

या नव्या विचारप्रवाहांचे स्वरूप एकंदरीत प्रतिक्रियात्मक आहे; तसेच मूळ वैचारिक चौकटीच्या तात्त्विक मर्यादांपासून हे नवे प्रवाहदेखील पूर्णपणे मुक्त नाहीत हे मान्य करूनही एक मुद्दा आपण ध्यानात ठेवला पाहिजे की, या वैचारिक प्रवाहांनी प्रस्थापित समाजमान्य जीवनदृष्टीचा आत्यंतिक एकांगीपणा प्रभावीपणे अधोरेखित केला. तसेच एका नव्या समग्र जीवनदृष्टीची आकांक्षाही व्यक्त केली. या संदर्भात कविवर्य बा.भ. बोरकर यांच्या खालील प्रसिद्ध ओवींची येथे सहजच आठवण होते.

मार्क्सचा मज अर्थ हवा.
अन् फ्राइडचा मज काम हवा.
या असुरा परी राबविण्या.
घरी गांधीचा मज राम हवा.

कविवर्यांच्या या ओळीतील वैचारिक गोंधळ आणि भाबडेपणा जमेस धरूनही त्यातील एका नव्या आणि समग्र व एकरस

मानण्याची आकांक्षा नजरेआड करता येणार नाही. गांधींनी द्वैती आणि द्वंद्वात्मक भूमिका नाकारली. विवेक आणि भावना किंवा भक्ती आणि ज्ञान यांतील द्वैतही त्यांनी अमान्य केले. त्यांच्या मते विचार ज्या वेळी व्यक्तित्वाशी एकरस होतो त्या वेळी तो भावनेचे रूपच धारण करतो. भक्ती आणि ज्ञान यांचेही तसेच. 'विचाराचे सघन रूप म्हणजेच भावना' ('इमोशन इज कॉन्सन्ट्रेटेड थॉट') असे ते म्हणत असत. त्यातून एक नवी दृष्टी उपलब्ध होते. एखादा प्रतिभाशाली साहित्यिक ज्या वेळी ही नवी धारणा सर्जनशीलपणे आणि संवेदनशीलतेने आत्मसात करतो त्या वेळी किती हृदयस्पर्शी कलाकृतीची निर्मिती होऊ शकते याचे प्रत्यंतर चिनाऊ अकिळी, किंवा टोनी मॉरिसन या अश्वेत लेखकांच्या वाङ्मयातून आपल्याला मिळते. तसेच ते सानेगुरुजी आणि शरश्चंद्रांच्या साहित्यातूनही मिळते.

आपल्यासमोरील आव्हानांचे आणि समस्यांचे आपले आकलन बहुधा आपण त्यांच्याकडे कोणत्या दृष्टिकोनातून बघतो यावर अवलंबून असते. आपली मूळ दृष्टीच जर द्वैती - 'फ्रॅग्मेन्टेड' - असेल तर आपले आकलनही तसेच भंगलेले असते. आपण आपल्या आकलनाच्या वस्तुनिष्ठतेची अनेकदा जी ग्वाही देत असतो ती बहुधा भ्रामक असते. ही गोष्ट अलीकडे विज्ञानानेही मान्य केल्याचे दिसते. विख्यात वैज्ञानिक डेव्हिड बॉम यांनी आपल्या *होलनेस ॲण्ड दि इम्प्लिकेट ऑर्डर* या ग्रंथात ही गोष्ट अतिशय शास्त्रशुद्धपणे स्पष्ट केली आहे. तेव्हा आपल्या समोरच्या आव्हानांकडे अथवा समस्यांकडे आपण जर एका नव्या - म्हणजेच एकरसतेच्या किंवा समग्रतेच्या - दृष्टिकोनातून पाहू शकलो तर तीच आव्हाने आपल्याला नव्या उजेडात आलोकित झालेली दिसतील. इतकेच नव्हे तर त्या आव्हानांना सामोरे जाण्याचे किंवा त्या समस्यांच्या निराकरणाचे नवे उपाय किंवा मार्गही उपलब्ध होतील. अशा रीतीने हे आकलन समाजक्रांतीच्या नव्या मळवाटांच्या सघन संकेतांनी संपन्न झालेले असेल! तसेच त्या मार्गांमध्ये त्या त्या समाजाच्या विशिष्ट दृष्टीचे प्रतिबिंबही पडलेले असेल आणि पर्यायाने त्यात एक वैशिष्ट्यपूर्ण देशीयतादेखील असेल! चिनाऊ अकीबी या विख्यात कृष्णवर्णीय कादंबरीकाराच्या *मॅरेज इज नॉट ए प्रायव्हेट अफेअर* या प्रसिद्ध कथेची या संदर्भात सहजच आठवण होते. आधुनिक पाश्चात्त्य समाजाच्या लेखी विवाह ही दोन व्यक्तींच्या मधील एक अत्यंत खाजगी अशी गोष्ट आहे. त्यात तिसऱ्याने नाक खुपसण्याची गरज नाही; नव्हे; तसे करणे म्हणजे व्यक्तिस्वातंत्र्यावर घाला, अशी भूमिका आधुनिक पाश्चात्त्य समाजाने घेतली आहे. अकीबीच्या कथेच्या शीर्षकातच ही भूमिका नाकारली आहे. विवाह ही केवळ दोन व्यक्तींपुरतीच मर्यादित अशी घटना आहे असे मानले की, त्यातून सामाजिक उत्तरदायित्वाची भावना आपोआपच संपुष्टात येते हे तर स्पष्टच आहे. परंतु त्यामुळे स्त्री-पुरुषांमधील हे संबंध कोणत्या क्षणी निखळ नर-मादीच्या संबंधांच्या पातळीवर येतील हे सांगणेही कठीण आहे. विवाहसंस्था आणि कौटुंबिक जीवन यांचा जो ऱ्हास आज आपण पाश्चात्त्य समाजात बघत आहोत त्याच्या तळाशी विवाहविषयक ही आत्यंतिक व्यक्तिवादी विचारसरणी आहे याविषयी शंका नसावी. अकीबीची भूमिका अगदी भिन्न आहे. *मॅरेज*... ही कथा नेने आणि अकिमो यांच्या आन्तर्जमातीय प्रेमाची कथा नाही. ती मुख्यत्वे एक कौटुंबिक कथा आहे आणि त्यामुळे नेने आणि अकिमो यांचा ७-८ वर्षांचा लहान मुलगा आणि त्याचे वृद्ध आजोबा - अकिमोचा बाप - यांच्या भूमिकाही अतिशय महत्त्वाच्या आहेत. रूढी आणि परंपरेने ज्यांच्यातील रोटी-बेटी व्यवहारावर पूर्ण बंदी होती अशा दोन कृष्णवर्णीय जमातीमधील नेने आणि अकिमो हे सुशिक्षित तरुण एकमेकांच्या प्रेमात पडतात. जमातीचा आणि घरातील वडिलधाऱ्यांचा विरोध असतानाही एकमेकांशी विवाहबद्ध होतात. अकिमोचा बाप मुलाचे आणि सुनेचे तोंड पाहणार नाही अशी शपथ घेतो आणि आपल्या गावी, मूळ घरीच राहतो. हळुहळू दिवसामागून दिवस आणि वर्षांमागून वर्षे लोटतात. एक दिवस अचानक म्हाताऱ्या बापाच्या हाती एक पत्र पडते. त्यात एका लहान मुलाचा फोटो असतो आणि शिवाय एक लहानसे पत्र. शेवटी सुनेची - नेनेची - सही. पत्राचा आशय थोडक्यात असा : 'अलीकडे तुमच्या लहानग्या नातवाला आजोबाला बघण्याची तीव्र इच्छा होतेय. मी त्याला खूप समजावतेय. पण काय करू? त्या लहान मुलाने हट्टच धरलाय. अखेरीस त्याला एकट्याला तुमच्याकडे पाठविण्याखेरीज दुसरा उपाय तरी काय? आपण माझ्यासाठी तर दार उघडणार नाही. पण आपल्या नातवासाठी? तुमचा एक खूपखूप जुना फोटो मी त्याला दाखवलाय. आणि त्याचा या पत्रासोबत धाडलाय. तो येतोय. त्यासाठी तर दार उघडाल ना?' एका

पावसाळी दिवशी दारावर टकटक् वाजतंय. अश्रूंनी डबडबल्या डोळ्यांनी आजोबा दार उघडतात. उंबरठ्याशी एक ७-८ वर्षांची हसरी मूर्ती उभी असते. आजोबा पुढे होऊन त्याला उराशी कवटाळतात. पावसाच्या जलधारांमध्ये जुने रूढींचे, परंपरांचे, व्यक्तिगत अहंकारांचे सगळे - सगळे किल्मिष वाहून गेलेले असते! उत्कट वात्सल्याच्या धाग्यांनी जुनी पिढी पुन्हा एकदा उमलत्या पिढीशी सांधली जाते. येथे अकिमो आणि नेने यांचा विवाह म्हणजे आत्मकेन्द्री प्रेमाचा कामोत्सव नसतो. त्या विवाहाच्या मागे एक सामाजिक उत्तरदायित्वाची जाणीव असते. आत्मकेन्द्री प्रेमाचा विस्तार आणि त्याचे वात्सल्यातील रूपान्तर हाच कुटुंबसंस्थेचा खरा आधार आहे. आणि हेच त्याचे सामाजिक मूल्य आहे. जीवनाकडे बघण्याची ही सगळी नवी दृष्टी - आधुनिक पाश्चात्त्य सभ्यतेहून अगदी वेगळी आणि तिला पर्याय देणारी अशी दृष्टी - अकिवीच्या या लहानशा कथेतून अतिशय हृदयस्पर्शीपणे व्यक्त झाली आहे.

जीवनैक्याची साहित्यदृष्टी

समग्रतावादी किंवा जीवनैक्यवादी जीवनदृष्टीचे वाङ्मयीन रूप किती सृजनशीलपणे व्यक्त होऊ शकते याचे दर्शन घडविणाऱ्या आणखी दोन कलाकृतींची येथे आठवण होते. राजाराव यांची *कांतापूर* ही प्रसिद्ध कादंबरी म्हणजे एका लहानशा खेड्यातील साध्यासुध्या लोकांनी भारताच्या स्वातंत्र्यलढ्यात कसा भाग घेतला, त्यासाठी किती आणि काय काय सोसले आणि त्या अग्निदिव्यातून त्या खेड्यातील स्त्री-पुरुष कसे अन्तर्बाह्य बदलत गेले या क्रांतीच्या पुरुषार्थाची अतिशय चित्तवेधक अशी गाथा आहे. या गाथेची शैलीही फार अगळी-वेगळी आहे. रामायण- महाभारत यासारख्या पुराणातील कथा आजीने आपल्या नातवाला सांगाव्या त्या शैलीत ही सारी कथा आपल्यासमोर उभी राहते. त्यामुळे त्यात शैलीचा एक साधा सुबोधपणा तर आहेच; पण त्यासोबतच स्वाभिमानाचा, आस्थेचा आणि ममत्वाचा एक अस्सलपणाही आहे. जे घडले आहे ते आजूबाजूलाच घडले आहे; त्या पराक्रमातील नायक-नायिकाही शेजारपाजारच्या आहेत आणि त्यातील दुःख आणि आनंद यांच्या आठवणीही अजून शिळ्या झालेल्या नाहीत! एका अर्थाने संपूर्ण देशात गांधींच्या नेतृत्वाखाली जो स्वातंत्र्यलढा चालू होता त्याची जणू ही एक लहान आवृत्ती होती. आणि या गावातला ध्येयनिष्ठ, सत्शील आणि समर्पित तरुण-मूर्ती हा जणू या गावचा गांधीच होता. त्याने चित्तशुद्धीसाठी उपोषण केले तर गाव हवालदिल झाला. अखेरच्या दिवशी सगळा गाव देवळाजवळ लोटला आणि प्रार्थनेत सामील झाला. त्याच्या प्रेरणेने सगळ्या दलितांमध्ये चरख्याचे संगीत सुरू झाले; कापड विणले जाऊ लागले. गावाला नवा उद्योग मिळाला. हळूहळू गाव जणू बदलू लागले. नव्या विचारांचा, नव्या जाणिवांचा गावजीवनात संचार होऊ लागला. यामागे 'आपल्या' मूर्तिअण्णाच्या निष्ठामय जीवनाची प्रत्यक्ष प्रेरणा होती हे तर खरेच. पण बदल मुख्यतः भावनेच्या पातळीवर होता आणि त्यामुळे तो प्रत्यक्ष व्यवहारात आपोआप झिरपत होता. देशाच्या पारतंत्र्याची जाणीव होत होती. पण त्यासोबतच ग्रामीण भेदाभेदाचे, उच्चनीचतेच्या रूढींचे जुने संस्कार काहीसे क्षीण होऊ लागले होते. न कळत सगळा गाव एक होत होता. आणि त्याचे नेतृत्व आपोआप दलितांकडे व विशेषतः स्त्रियांकडे जाऊ लागले होते. गावात जणू एक नवी संस्कृती न कळत आकार घेत होती. या सगळ्या परिवर्तनपर्वात विवेक भावनेच्या मागून चालत होता. अखेरीस खरे परिवर्तन अगोदर मनाच्या, हृदयाच्या पातळीवरच व्हायला हवे असते! अखेरीस जो मूर्तिअण्णा - नव्हे आपला मूर्तिअण्णा - गावकऱ्यांच्या समोर लहानाचा मोठा झालेला सर्वांनी पाहिला होता तो बघताबघता समोरच्या मलयगिरीच्या डोंगराएवढा महान झाला होता! त्याचे जीवन हेमवतीच्या पाण्यासारखे निर्मळ, पारदर्शी आणि पोषक होते. तो खोटे आणि वाईट का सांगेल? त्यामुळेच केनिंग्स्टन कॉफी इस्टेटसमोरच्या ताडीच्या दुकानांसमोर ज्या वेळी पिकेटिंग करण्याचे ठरते त्या वेळी त्या कार्यक्रमात केवळ कान्तापुरमधीलच नव्हे तर आजूबाजूच्या खेड्यातीलही लोक शेकडोंच्या संख्येत सामील होतात. या सत्याग्रहात मूर्तिअण्णांचे प्रत्यक्ष नेतृत्व असले तरी कार्यक्रमातील स्त्रियांचा सहभाग, उत्साह आणि त्यांनी दाखविलेली वीरता अक्षरशः स्तंभित करणारी आहे. मातेच्या ममतेचे कालीमातेच्या वीरतेत कसे रूपान्तर होऊ शकते याचे स्तिमित करणारे दर्शन या प्रसंगातून घडते. निष्ठुर शिपायांचा निर्दय लाठीमार शांतपणे सहन करणारे शेकडो स्त्री-पुरुष बघून अखेरीस ताडीच्या दुकानात काम करणारे कामगारही सत्याग्रहात सामील होतात आणि सारे चित्रच बदलून जाते! अहिंसक वीरतेचे असेच

अमोघ दर्शन घडविणारा दुसरा प्रसंग म्हणजे ज्या वेळी मूर्तीला गावात, मध्यरात्री अटक होते तो. एखाद्या महाकाव्यात शोभून दिसतील असे हे प्रसंग आहेत. साध्यासुध्या स्त्री-पुरुषांतील या वीरतेचा हा संचार बघून शेलेच्या खालील ओळींची कुणालाही आठवण व्हावी.

Rise like lions after slumber
In unvanquishable number
Shake your chains to earth like dew
which in sleep had fallen on you
Ye are many - they are few.

गांधीविचाराच्या एका अतिशय संवेदनशील आणि आस्थेवाईक आकलनातून निर्माण जालेली एक श्रेष्ठ दर्जाची कलाकृती म्हणून कांतापुरची दखल घेणे अनिवार्यच आहे. पण येथे केवळ गांधीविचाराचे आस्थेवाईक आकलन आहे एवढेच नाही. या देशाचे जनमानस, या समाजाची संस्कृती आणि तिच्यातील सामर्थ्याची बीजे यांचेही एक आगळे-वेगळे आकलन आपल्याला येथे दिसते. त्यातून कादंबरीशी अस्सलपणाचे एक घट्ट नाते निर्माण होते. आधुनिक सभ्यतेच्या प्रभावी पर्यायाचे संकेत मिळतात.

*कांतापुर*मधील मूर्तीची जडणघडण नेमकी कशी होते हे आपल्याला फारसे तपशिलवारपणे कळत नाही. काही व्यक्ती स्वतःच स्वतःला घडवितात, किंवा स्वयंभूपणे सामर्थ्यवान असतात. कदाचित मूर्तिअण्णा त्यापैकीच एक असेलही. पण कोणत्याही नव्या मन्वन्तरासाठी नव्या मनूची निर्मिती करावी लागते. नवी संवेदनशीलता, नवी जीवनदृष्टी, नवी प्रतिसादक्षमता आणि नवा आचारधर्म यांनी युक्त असे नवे व्यक्तित्व निर्माण करावे लागते. या नवजीवनाच्या संस्कारांची सर्वात प्रभावी पाठशाळा म्हणजे घर आणि या पाठशाळेतील सर्वात प्रभावी शिक्षक म्हणजे आई! याचे अत्यंत हृदयस्पर्शी असे दर्शन आपल्याला सानेगुरुजींच्या *श्यामच्या आई*मध्ये घडते. समाजपरिवर्तन आणि मातृत्वप्रेरणा यांचा इतका काव्यमय आणि हृदयाला झंकारून टाकणारा संगम जगाच्या वाङ्मयात इतरत्र कुठे असेल असे वाटत नाही. मातृत्वाचे सामर्थ्य अलौकिक आहे. कधी ते 'वज्रादपि कठोराणि' असेल, तर कधी ते 'मृदूनि कुसुमादपि' होईल! मात्र ही किमया साधते याचे कारण त्याच्या मुळाशी निरपेक्ष आणि अभिजात असे वात्सल्य असते. हे वात्सल्य जीवनैक्यपूरक आणि जीवनाद्वैतसाधक असे वात्सल्य आहे. त्यात क्रांतीचे, नवजीवनाचे अमोघ संकेत आहेत. म्हणून सानेगुरुजींची *श्यामची आई* ही मॅक्झिम गॉर्कीच्या *आई* इतकीच थोर आणि अजरामर अशी कलाकृती आहे. जागतिक कादंबरी वाङ्मयाचा मानबिंदू ठरावा अशी तिची योग्यता आहे. बंदिस्त आणि उसन्या मध्यमवर्गीय वाङ्मयीन समीक्षेच्या बांडगुळी मापदंडांमुळे मराठी समीक्षेने या कादंबरीची जी उपेक्षा केली ती वस्तुतः अक्षम्य मानली पाहिजे.

सारांश, गांधीवादी साहित्यविचाराची ही एक मांडणी आहे. गांधीवाद हा एक साचेबंद सिद्धान्त नाही. ती एक जीवनदृष्टी आहे. मानवी जीवन आणि त्यातील समस्या व आव्हाने यांच्याकडे बघण्याचा, ते समजून घेण्याचा तो एक दृष्टिकोन आहे. 'सत्य', 'अहिंसा' आदी संकल्पनांमधून हा दृष्टिकोनच व्यक्त होत असतो. या जीवनदृष्टीला एक विशिष्ट जीवनशैलीही अभिप्रेत आणि अपेक्षित आहे. त्याचप्रमाणे मानवी जीवनातील प्रश्नांच्या आणि समस्यांच्या संदर्भात विशिष्ट वैचारिक आणि भावनिक प्रतिसादही अभिप्रेत आणि अपेक्षित आहे. यातच या विचारसरणीला अनुकूल अशा साहित्यदृष्टीचे संकेत आपल्याला उपलब्ध होऊ शकतात. त्या संकेतांच्या वाचनाचा, आकलनाचा आणि मांडणीचा हा एक प्रयत्न आहे.



लेखक परिचय

❖ **सु.श्री. पांढरीपांडे** : निवृत्त इंग्रजीचे प्राध्यापक, धरमपेठ महाविद्यालय - नागपुर; गांधी विचारांचे मर्मज्ञ अभ्यासक, 'मर्म', 'ध्रुवपद', 'अन्वय' या ग्रंथांचे कर्ते. **पत्ता** : ६०, अंबाझरी लेआऊट, नागपूर ४४० ०१०.

❖ **द.ना. धनागरे** : पुणे विद्यापीठातील समाजशास्त्राचे निवृत्त प्राध्यापक, शिवाजी विद्यापीठाचे माजी कुलगुरू, समाजशास्त्रीय विषयांवर इंग्रजी व मराठीतून सातत्याने लेखन. **पत्ता** : बी-७, "दिव्य-कुंज" अपार्टमेंट्स, १०७६ गोखले रोड, मॉडेल कॉलनी, पुणे ४११ ०१६.


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

हे मासिक श्री.ग. दीक्षित यांनी मुद्रा, ३८३ नारायण पेठ, पुणे ४११ ०३० येथे छापून सरोजा भाटे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका